ÉTUDES BIBLIQUES

LE JUDAÏSME

AVANT JÉSUS-CHRIST

PAR

LE P. M.-J. LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA ET FILS, ÉDITEURS
RUE BONAPARTE, 90

1931

LE JUDAÏSME

AVANT JÉSUS-CHRIST

SUPERIORUM PERMISSU

IMPRIMATUR

Parisiis, die 11 Augusti 1931.
G. COURT,
v. g.

ÉTUDES BIBLIQUES

LE JUDAÏSME

AVANT JÉSUS-CHRIST

PAR

LE P. M.-J. LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA ET FILS, ÉDITEURS
RUE BONAPARTE, 90
1931

REVERENDISSIMO
PATRI MARTINO STANISLAO GILLET
ORDINIS PRAEDICATORUM
GENERALI MAGISTRO
SACRUM

AVANT-PROPOS

Le titre promet plus que l'ouvrage ne tient. Il eût fallu dire : *Aperçus sur le Judaïsme,* mais ce serait prétentieux. *Quelques traits du Judaïsme* serait plus modeste ; mais quels traits ont été choisis? En France on aime les titres courts.

J'ai pensé qu'il suffirait de prévenir le lecteur que l'étude n'est pas complète. Et d'abord elle ne s'étend pas à tous les Juifs hors de Judée. Le judaïsme palestinien a la plus grande place : à côté de lui nous n'avons fait figurer que celui d'Égypte, seul assez connu pour qu'on puisse dégager l'opposition de ses tendances.

L'ouvrage est encore incomplet dans le récit des faits ; pour les détails il faudra toujours recourir à Schürer. Il est vrai que d'autres auteurs ne disent rien des faits. Mais ils contiennent un inventaire aussi complet que possible des doctrines. De pareils dépouillements sont indispensables, et nous y renvoyons volontiers les hommes d'études, car ce n'est pas à eux que nous nous adressons.

Il nous a paru que ces répertoires ne peuvent laisser dans les esprits cultivés, mais non spécialisés, qu'une impression très confuse.

Je serais tenté de les comparer — les Palestiniens aiment toujours les paraboles — à une mosaïque détruite dont on aurait conservé tous les cubes (1). Quand on aurait pris soin de les distribuer selon leurs couleurs, on ne saurait rien du dessin primitif, puisqu'on pourrait en recomposer plusieurs. La comparaison cloche, comme toute comparaison. Je veux dire qu'il faudrait, pour réussir la restauration, connaître au moins une vague esquisse du carton que le mosaïste a reproduit.

C'est cette esquisse sommaire que je voudrais présenter au lecteur curieux de savoir quel était l'état religieux des Juifs au temps de Jésus-Christ. Pour cela quelques traits significatifs, soit de l'histoire, soit de la doctrine, sont plus utiles qu'une énumération de tous les éléments. Seulement il

(1) Cette parabole repose sur un fait. Le frère Évagre ayant découvert une mosaïque dans les fondations de l'école des Frères à Jérusalem et obligé de s'absenter, avait recommandé aux ouvriers de n'en pas laisser perdre un seul cube. A son retour on les lui présenta dans un sac : il n'en manquait pas un.

faut joindre les faits aux doctrines, afin d'expliquer, s'il se peut, comment les faits ont transformé les doctrines, par influence directe ou en provoquant une réaction, et comment les doctrines ont donné aux faits un cours différent. C'est l'admirable principe d'Aristote, qui nous a toujours guidé : « Si l'on observait dès le principe le devenir des faits, ce serait, comme toujours, la meilleure manière de bien voir » (1).

Donc ce que nous offrons au public n'est ni une histoire complète des Juifs deux siècles avant J.-C., ni une analyse complète de leurs institutions et de leurs doctrines à cette époque. Nous avons seulement essayé de reproduire assez d'histoire pour comprendre le développement des doctrines, en rangeant les faits et les idées selon une marche parallèle. Les faits agissent sur les idées; les idées donnent leur portée aux faits. On ne comprend ni les uns ni les autres en les classant dans des compartiments séparés, mais seulement en suivant leur développement et leur connexité au cours des âges.

Les faits n'y perdent rien. Les idées non plus, en théorie; il y a cependant cette difficulté que les idées sont contenues dans des livres, et les livres que nous rencontrons étant de date incertaine, quelques-uns composés d'ouvrages écrits à des temps différents, le risque est de se tromper sur la date des livres, ce qui ferait tomber en ruine toute la construction.

Il nous a paru cependant qu'il fallait courir ce risque. A proprement parler il n'y a pas de cercle vicieux à dater un livre doctrinal d'après les faits et les idées que reflètent les livres des historiens et à s'appuyer sur cette datation pour mieux comprendre les histoires.

On peut seulement objecter que la date de plusieurs livres ou sections de livres étant malgré tout controversée, il nous a fallu beaucoup d'audace pour les insérer dans une époque donnée. C'est pourquoi nous avons été engagé dans des discussions épineuses qui font contraste avec l'exposé historique.

Mais c'était le seul moyen de poser le problème avec clarté. Citer un passage quelconque d'Hénoch pour une doctrine quelconque, c'est argumenter dans le vague.

Autre audace, non moins reprochable. On sait très bien que les Juifs étaient divisés en sectes; on étudie ces sectes. En fait, pour les meilleurs critiques, le judaïsme c'est uniquement, dirait-on, la doctrine pharisienne qui a prévalu après la ruine du Temple; c'est la seule dont on cherche la trace dans les écrits. Nous avons osé attribuer aux Esséniens

(1) Εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν (*Pol.*, I, 2, 1252 A).

bon nombre d'apocryphes, et notre conclusion sur le Judaïsme sera que sa division même était une cause de faiblesse et le conduisait à un point mort.

Mais nous ne voulons pas anticiper ici sur cette conclusion. Nous indiquons seulement que les doctrines, réparties selon les temps, doivent l'être aussi selon les sectes (1).

D'ailleurs ces témérités auront du moins l'excuse de n'être pas avancées sur un ton tranchant. Les questions sont posées, plutôt que résolues, nous l'avouons volontiers; si nous nous sommes risqué, c'est que cette méthode est la seule qui puisse aboutir à des résultats clairs.

Les doctrines ayant été, autant que possible, rattachées aux faits, nous les avons reprises pour constater leur aboutissement d'un coup d'œil, mais seulement sur les thèmes essentiels de Dieu, de la rétribution future, du Messie, de la piété intérieure, afin de constater si le développement en était organique ou s'il postulait l'existence de greffes empruntées à des essences étrangères. Pour être assurée la ligne de développement devait aborder le problème des influences étrangères suggérées par l'école de l'histoire des religions, Perse, Babylonie, Égypte, Grèce. Il fallait donc la soumettre à une sorte de contre-épreuve, au risque de commettre quelques répétitions.

En un mot, nous avouons d'avance que cet ouvrage n'est point un répertoire complet des faits et des doctrines, soigneusement classés, mais plutôt un essai en va et vient sur le développement des principales doctrines. Des événements et des concepts ont été passés sous silence. D'autres ont été plus discutés qu'on ne le fait d'habitude dans un ouvrage de généralisation. Si ces points ont été bien choisis parce qu'ils importent davantage à l'intelligence des origines du christianisme, nous n'aurons pas à regretter le sacrifice d'une composition mieux équilibrée.

C'est en effet la prédication de l'évangile que nous avons toujours eue en vue, et c'est ce qu'exprime la seconde partie du titre : Avant Jésus-Christ.

Jésus-Christ, que nous adorons comme Dieu, mais aussi véritablement homme, est né en Judée, et y a prêché sa doctrine. C'est de là que ses disciples, tous Juifs, se sont répandus dans le monde. Plus la critique s'applique à l'étude de ce mouvement religieux, plus elle reconnaît son point de départ juif, ce qui pour nous ne nuit nullement à sa divine originalité.

(1) On est étonné de lire dans l'excellent *Judaism* de Moore (II, p. 280 s.) : « L'opinion proposée par quelques savants de l'origine essénienne de la littérature apocalyptique manque d'évidence ». Soit. Mais l'auteur ajoute : « Si cela était vrai, cela ne contribuerait en rien à notre intelligence des livres eux-mêmes ». *If it were true, it would contribute nothing to our understanding of the books themselves.* (!)

Il est vrai qu'une école, relativement nouvelle, regarde le christianisme comme le produit d'un mélange de la religiosité païenne, surtout de celle des mystères, avec le thème monothéiste des Juifs, qu'elle aurait enrichi d'un sentiment plus ardent et plus généralement humain. On signale déjà cette fusion dans les épîtres de saint Paul.

Mais quoi! Paul était juif, pharisien, élevé à l'école des docteurs. Il n'a pu consciemment ouvrir la porte à des erreurs que le judaïsme orthodoxe détestait. Il faudrait donc que la contamination se fût déjà produite avant lui. La question des influences étrangères sur le christianisme nous a obligé à remonter aux transformations du judaïsme lui-même dans les siècles qui ont précédé Jésus-Christ. Il faudrait remonter plus haut. Le nom de Christ se trouve dans les écrits anciens que les Juifs vénéraient comme inspirés. Pour connaître du judaïsme, il eût fallu connaître le rôle des prophètes et celui de Moïse. Une théologie de l'Ancien Testament serait le préambule nécessaire de l'étude du Nouveau. Tel est le langage de la logique. Mais si elle a ses conclusions rigoureuses, la vie aussi a ses nécessités. Il n'est pas toujours permis de choisir l'objet de ses études à son gré. Et, à tout prendre, on peut supposer connues les grandes lignes de l'ancienne histoire d'Israël.

Nous avons dû cependant les rappeler dans certains cas. C'est encore un défaut de symétrie, mais non une dissonance, puisque nous aboutissons à constater l'harmonie du christianisme avec l'ancienne alliance accordée aux Juifs, dans une révélation plus complète et adressée à tous les hommes.

Qu'il y ait dans cette vue une adhésion d'esprit et de cœur à la religion chrétienne, je ne songe pas à le dissimuler, mais il est assez évident qu'elle ne contient aucune hostilité contre les Juifs. Je les prie de ne pas regarder comme une offense le vœu qu'ils sortent de l'isolement d'une religion nationaliste pour entrer dans les cadres de l'Église catholique issue de la religion d'Israël et fondée par Jésus-Christ et ses apôtres pour conduire toute l'humanité dans les voies de ce salut qu'ils ont poursuivi et poursuivent encore avec tant de zèle.

Jérusalem, Noël 1930.

Fr. M.-J. Lagrange.

Je suis très reconnaissant au R. P. L.-H. Vincent qui a bien voulu m'aider dans la correction du manuscrit et des épreuves, et qui a établi la table alphabétique analytique des matières.

BIBLIOGRAPHIE [1]

I. — LES SOURCES.

Outre les Écrits inspirés de l'Ancien Testament (2), les sources principales sont les ouvrages de Josèphe et les écrits rabbiniques.

A. *Josèphe.*

Le texte : *Flavii Josephi opera,* recognovit Benedictus NIESE (1889).

La recension de Niese peut assurément être corrigée dans certains cas. Mais comme a dit Théodore Reinach (3), « elle est la base de tous les travaux ultérieurs, notamment des éditions de Naber (1896) et de H. St. J. Thackeray », la dernière inachevée. C'est le texte de Niese que nous avons suivi, sauf indications contraires.

Une traduction française « scientifique » et annotée a paru, sous la direction de M. Théodore Reinach, « avec plusieurs collaborateurs ». Depuis la mort de ce savant très compétent comme helléniste et au courant des choses juives, la dernière partie des *Antiquités* a paru par les soins de M. Salomon Reinach. Il ne manque plus que les livres IV-VII de la *Guerre*. Les passages que nous avons cités en français sont empruntés à cette traduction, sauf les cas où une interprétation plus littérale nous a paru indispensable (4).

Josèphe, né en l'an 37/38 ap. J.-C., fils de Mathias, appartenait, d'après son témoignage, à une famille sacerdotale par son père; sa mère se rattachait même aux Asmonéens. Définitivement rangé au parti des Pharisiens, qui comptait quelques prêtres, il était modéré en politique

(1) Les documents et les ouvrages généraux sont seuls indiqués ici, en très petit nombre, et ordinairement récents. Les sources spéciales et les monographies sont indiquées à l'occasion.

(2) Souvent cités d'après la traduction de Crampon, « La Sainte Bible », éd. de 1928.

(3) *Flavius Josèphe contre Apion,* texte établi et annoté par Théodore Reinach, *Les Belles Lettres*, 1930.

(4) Œuvres complètes de Flavius Josèphe, traduites en français sous la direction de Théodore Reinach. *Antiquités judaïques*, I-V, traduction de Julien Weill, 1900; VI-X, trad. de Julien Weill, 1926; XI-XV, trad. de Joseph Chamonard, 1904; XVI-XX, trad. de G. Mathieu et de L. Herrmann, avec le concours de S. Reinach et J. Weill, 1929. — *De l'ancienneté du peuple juif* (contre Apion) trad. de Léon Blum, 1902. *Guerre des Juifs*, I-III, trad. de René Harmand, 1912.

et très désireux de ne pas rompre avec les Romains. Engagé dans la guerre un peu malgré lui, il s'est mal expliqué et même contredit sur les causes de cette aventure; il se tira de ce mauvais pas par une ruse ignoble et passa désormais dans le camp des Romains, s'efforçant d'ailleurs d'éviter à ses compatriotes les derniers malheurs. Après la catastrophe, il accompagna à Rome les vainqueurs et jouit de la faveur avérée de Vespasien et de Titus; c'est de ces patrons qu'il a tenu le nom de Flavius. Ensuite de quoi les Juifs l'ont toujours regardé comme un traître. Cependant, s'opposer à l'insurrection, conseiller la soumission quand il était encore temps, ce n'était point d'un traître. Josèphe comprit que les Juifs ne pouvaient lutter contre les maîtres du monde méditerranéen; il ne cessa d'être passionné pour les vrais intérêts et la gloire de son peuple, et peut-être même ce sentiment alla-t-il toujours en croissant, surtout lorsque l'hostilité ou du moins l'indifférence de Domitien l'eurent détaché de son zèle pour l'empire et la maison impériale des Flaviens. Cette faveur l'engagea peut-être à composer son premier livre, mais l'aida sûrement à en faire un document historique des plus précieux.

D'après Thackeray (1), auquel nous devons beaucoup pour cette brève notice, Josèphe composa la Guerre Juive (περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου) pour détourner les Juifs de l'Asie occidentale de se soulever de nouveau contre les Romains.

Dans ce but il l'écrivit en araméen, sa langue maternelle, et le pouvoir lui communiqua des documents de première main, notes de l'état-major, mémoires de Vespasien. Aucune source n'est nommée, selon l'usage littéraire du temps, ce qui permettait de les fondre librement. L'ouvrage, écrit peu après la guerre, fut publié à Rome en grec. Ce grec est en somme très satisfaisant, s'inspirant des bons auteurs attiques sans les copier servilement; on n'y a remarqué aucune trace de sémitisme. Il est donc évident que Josèphe ne fut jamais assisté aussi complètement par ces collaborateurs dont il ne daigna faire mention qu'à la fin de sa vie (C. Ap. I, 50) (2).

L'édition grecque de la Guerre (entre 75 et 79) terminée avant la mort de Vespasien plut tellement au pouvoir qu'on en fit le dépôt dans la bibliothèque publique. Si Tacite, très hostile aux Juifs, n'a pas consenti à consulter Josèphe, comme le veut Thackeray (3), à tort selon nous,

(1) *Josephus the Man and the Historian*, by H. St. John Thackeray, M. A., New-York, 1929.

(2) D'après M. Eisler (dans son grand ouvrage Ιησους βασιλευς ου βασιλευσας, etc. etc.; cf. *RB.*, 1930, p. 29-46), la traduction slavonne de la Guerre représente une première édition de la Guerre, qui portait le nom de « Sur la Ruine » (περὶ ἁλώσεως) ou *Halôsis*. Ce n'est qu'une conjecture sans appui; rien n'indique que la Guerre ait eu deux éditions grecques, et l'on est obligé de concéder que le slavon est traduit du grec.

(3) Cette raison de convenance n'est pas décisive, car elle a pu céder pour un assimilé comme Flavius Josèphe, et ne doit pas l'emporter sur les raisons tirées des textes.

ils auraient donc eu tous deux une source commune, quasi-officielle, ce qui confirmerait la valeur de l'historien juif.

Dans la première partie de la Guerre qui reprend la période antérieure depuis Antiochus Épiphane, Josèphe ne se sert pas du 1er livre des Macchabées. Déjà Nicolas de Damas est sa source principale. Nicolas, ami d'Hérode 1er, avait écrit une histoire universelle, et sa propre biographie où sûrement il parlait longuement d'Hérode.

Après l'histoire de la Guerre, Josèphe s'appliqua à une histoire du peuple juif, en le rattachant aux origines du monde. Ce fut l'Archéologie juive (ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία) composée en vingt livres, comme l'Archéologie romaine de Denys d'Halicarnasse dont il imita le dessein. Il y consacra plus de quinze ans, dans une indépendance d'esprit plus complète. Ses rapports avec Domitien ne l'engageaient plus à faire sa cour aux Romains. Il avait peut-être aussi rompu avec Agrippa II, qui portait le titre de roi, sans régner, représentant à Rome de la maison d'Hérode; ce prince lui avait sans doute fourni plus d'un renseignement utile, et cette amitié l'avait d'abord obligé à juger Hérode avec indulgence. La première édition parut en la treizième année de Domitien (93/94), une seconde édition vers l'an 100, après la mort d'Agrippa II. En appendice, Josèphe donnait l'histoire de sa vie, en vue surtout de se justifier contre les attaques de Juste de Tibériade, sur sa conduite au début de la guerre.

Dans ce grand ouvrage, que nous nommons les Antiquités, les dix premiers livres, jusqu'au retour de la captivité, dépendent de la Bible. Quand les livres historiques lui manquent, il ne sait comment remplir le vide de la période persane et des temps ptoléméens. A partir d'Antiochus Épiphane, il utilise sans le nommer le 1er livre des Macchabées en grec (1). Quand cette excellente autorité est à son terme, il s'appuie sur des histoires universelles, celle de Nicolas de Damas, et subsidiairement celle de Strabon, qui ont péri toutes deux. Le règne d'Hérode n'est pas écrit selon le même esprit que dans la Guerre, mais Nicolas est toujours la source principale (2). Quand il fait défaut, après l'intronisation d'Archélaüs, c'est le vide, jusqu'aux débuts de la Guerre où il retrouve ses anciennes sources, et son propre ouvrage dont il a soin de transformer complètement le style.

Ce point du style a préoccupé Thackeray, traducteur attentif. Il a cru reconnaître dans les Antiquités, XVII-XIX, la main d'un assistant féru de Thucydide, comme on l'était déjà au temps de Cicéron, comme on le sera encore au temps de Lucien. Maniéré, obscur, ami de la périphrase, cet écri-

(1) Sauf les trois derniers chapitres qui manquaient probablement à son manuscrit (*Thackeray*).

(2) Pour le règne d'Hérode, voir l'indication spéciale sur Josèphe, p. 164 s.

vain forme un contraste évident avec le rédacteur des livres XV-XVI, élégant, avec d'heureuses réminiscences des poètes, surtout de Sophocle, le même probablement qui avait si agréablement tourné la Guerre.

Mais la seule question qui nous importe ici, c'est l'autorité de Josèphe comme historien. Que valaient ses sources, et qu'en a-t-il fait?

Celles de l'Ancien Testament sont garanties par leur caractère inspiré. Josèphe le savait déjà et affirme qu'il n'a rien changé. Il les a cependant complétées par quelques traits, il a ajouté quelques noms propres, le tout emprunté à la tradition, à l'*agada*, existant déjà de son temps, et même avant lui, puisque quelques détails lui sont communs avec le Livre des Jubilés (1). Probablement pensait-il, comme pharisien, que cette tradition offrait un utile supplément au texte. Quant au texte lui-même, il n'a pas promis expressément, nous semble-t-il (2), de le traduire lui-même de l'hébreu, mais de le présenter traduit en grec, c'est-à-dire sous une forme grecque. Peut-être cependant Thackeray a-t-il raison de soupçonner qu'il a voulu nous laisser supposer qu'il avait tout traduit. Ce savant est même porté à croire que ce fut le cas pour le Pentateuque. Depuis Samuel, Josèphe se sert du grec, mais subsidiairement du sémitique, et en tout cas d'un Targum (3).

Si l'usage qu'il fait de l'Écriture est très large, du moins elle est rapportée fidèlement dans sa substance.

Il y a donc là une constatation qui nous permet de conclure, quand le contrôle nous fait défaut, qu'il a employé exactement ses sources pour le fond.

Sur le point le plus important, le règne d'Hérode, il semble que Nicolas de Damas était assez sûr pour les faits. Assurément c'est un ami du roi, un avocat de carrière et un panégyriste. Ses appréciations sont donc suspectes. Mais il a rapporté tant d'actions du tyran où une interprétation sinistre se présentait d'elle-même, qu'on doit reconnaître qu'il n'a pas dissimulé ce qui pouvait nuire à la mémoire de son patron, devenu son protégé devant la postérité.

Nous reproduisons ici le jugement sommaire de M. Théodore Reinach (4), qui n'est pas suspect de partialité :

« Josèphe n'est ni un grand esprit, ni un grand caractère, mais un com-

(1) Thackeray, *op. l.*, p. 92. — Sur ce point on pourra consulter Salomo Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Vienne, 1930. — Cf. *RB.*, 1931, p. 144, bulletin (du P. Dhorme). Loin d'opiner que Josèphe dépendait absolument d'une agada stabilisée, écrite ou orale, l'auteur admet qu'il a probablement ajouté librement à l'agada, alors en formation.

(2) Dans *Ant. I prooem*, ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθηρμηνευμένην γραμμάτων, et *Ant.*, X, x, 6 : μόνον τε μεταφράζειν τὰς Ἑβραίων βίβλους εἰπὼν εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν.

(3) P. 81 s. Thackeray cite trois exemples des *Rois* où Josèphe est seul avec le Targum contre l'hébreu et le grec.

(4) *Contr. Apion.*, p. v.

posé singulier de patriotisme juif, de culture hellénique et de vanité. Comme historien il témoigne, en général, de peu de sens critique, il laisse subsister dans ses compilations bien des contradictions, des renvois à des passages « ultérieurs » mais inexistants, qui font peu d'honneur à son soin et à son attention; il ne professe aussi qu'un respect insuffisant pour la vérité, dès qu'elle ne cadre pas avec ses convictions nationales, son amour propre, ou même son intérêt du moment; n'oublions pas qu'il fut », comme on l'a dit, « le premier des historiographes officiels », et que tous ses ouvrages ont plus ou moins le caractère apologétique qui se manifeste tantôt par des exagérations, tantôt par des suppressions calculées. » M. Thackeray (1), après des réserves moins graves, conclut : « Mais, toutes réserves faites, le récit de notre auteur, dans ses grandes lignes doit être accepté comme digne de foi. » — Le récit, car les discours étaient des œuvres de rhéteurs plus que d'historiens, si bien que dans la même circonstance Hérode n'aurait pas prononcé le même discours selon la Guerre et selon les Antiquités (2).

B. *Les écrits rabbiniques.*

Nous ne donnerons que des indications sommaires, d'après l'ouvrage, classique en Allemagne, d'Hermann L. Strack (3).

Il y a deux sortes d'écrits rabbiniques pour l'époque ancienne : les écrits talmudiques et les *Midrachim*.

I. Au temps de J.-C., comme nous le dirons plus tard, le parti des Pharisiens reconnaissait une valeur législative aux traditions transmises dans les écoles, qui complétaient la Loi et l'adaptaient aux besoins nouveaux. Mais il éprouvait une extrême répugnance à mettre ces traditions par écrit, surtout à les livrer au public. On craignait sans doute que les contradictions des maîtres, mises en évidence par la lutte entre Hillel et Chammaï, et perpétuées dans leurs écoles, ne nuisissent à l'autorité de la tradition. On donnait un autre motif : la crainte que les Gentils, qui s'étaient en quelque sorte emparés de l'Écriture par la traduction grecque, ne missent aussi la main sur le Trésor des traditions. Les docteurs de la première époque, ceux qui ne faisaient que répéter les sentences en indiquant ceux dont ils les avaient reçues et en remontant, si possible, à leur premier auteur — méthode chère aux Arabes, — étaient donc des répétiteurs ou Tannaïtes.

Les maîtres les plus éminents, R. Aqiba et R. Méïr, d'autres sans doute,

(1) *Op. l.*, p. 49.
(2) *Bell.* I, xix, 4 et *Ant.* XV, v, 3.
(3) *Einleitung in Talmud und Midraš*, cinquième édition de l'Introduction au Talmud, rééditée sans changements en 1930, à Munich.

encore plus anciens, commencèrent à grouper ces sentences, de façon à former un code de jurisprudence (*halakah*) plutôt qu'un recueil d'opinions divergentes.

Cette tâche fut enfin accomplie à la satisfaction générale par Rabbi, c'est-à-dire R. *Jehouda ha-nasi,* né en 135 ap. J.-C., et son ouvrage est la *Michna,* ou la répétition.

Elle subit quelques additions et altérations, mais son autorité fut telle qu'elle inaugura une nouvelle époque. Les élèves de Rabbi forment encore une cinquième génération de Tannaïtes, mais ce sont les derniers.

C'est très probablement l'un d'eux, R. Hiyya bar Abba, qui rédigea la *Tosephta,* littéralement « Addition, Complément », mais qui n'est pas simplement un appendice à la Michna. C'est plutôt une collection parallèle de sentences et de traditions qui n'a pas eu la même autorité, mais qui est très appréciée des modernes pour la saveur primitive de son texte.

Alors commence l'époque des *Amoras,* ceux qui donnaient leur avis, c'est-à-dire sur les points incomplètement élucidés par la Michna. Quelquefois ils se rappelaient certaines sentences des anciens qui ne figuraient pas dans la Michna ; c'étaient donc des sentences extra-canoniques, qu'on nomma des *baraïthas* (choses de l'extérieur). L'ensemble de ces anciennes solutions et des nouvelles, poursuivi durant six ou sept générations, constitua la *Gemara,* « l'achèvement », qui, réunie à la *Michna* qui en était la base, forma enfin les deux Talmuds : celui de Palestine, élaboré au début du ve siècle, et celui de Babylone, plus estimé, qui date de la fin du ve. La rédaction définitive fut l'œuvre des *Saboras,* ceux qui méditaient, digéraient le tout, et lui ont donné la forme qu'il a conservée jusqu'à nos jours, sauf quelques modifications opérées par les Juifs eux-mêmes ou imposées par la censure chrétienne (1).

On cite la Michna par le nom du traité, suivi du chapitre (en capitales) et du paragraphe (en chiffres arabes). Les Talmuds sont cités d'après le traité et la page de l'édition princeps, reproduite dans toutes les éditions, comme pour les classiques. Le Talmud de Babylone a deux colonnes, indiquées par *a* ou *b;* celui de Jérusalem en a quatre. Sauf une indication spéciale, c'est toujours le Talmud de Babylone que nous citons.

II. Les *Midrachim.* Les Talmuds sont des recueils de décisions (*halakot*), un ouvrage de jurisprudence, sur les principaux thèmes traités à part. Ils ne contiennent que rarement des traits d'histoire ancienne ou des leçons de morale tendant au culte de Dieu ou à la gloire d'Israël (*hag-*

(1) Le *Pugio fidei* du dominicain Raymond Martin contient des passages des écrits rabbiniques inconnus par ailleurs et dont l'authenticité n'est pas contestée. L'auteur reçut, en mars 1264, avec l'évêque de Barcelone et trois autres dominicains, de la part du roi Jacques Ier d'Aragon, l'ordre d'effacer des manuscrits du Talmud les passages offensants pour la religion chrétienne (cf. Strack, p. 79).

gada). Les *midrachim* au contraire, surtout à mesure qu'ils sont plus récents, abondent en leçons de ce genre. Ce n'est pas cependant ce qui constitue leur caractère littéraire propre, et on ne doit pas non plus les regarder comme un nouvel emploi de l'esprit juif après la rédaction des Talmuds. En soi le *midrach* est une « recherche », c'est-à-dire du sens du livre sacré, donc une exégèse. Il est par conséquent aussi ancien que les études rabbiniques et les dépositaires les plus convaincus de la tradition ont toujours souhaité l'établir par l'exégèse des textes. Le *Midrach* était donc à la base. Mais on ne commença à l'écrire qu'après l'établissement de la Michna. A cette époque on était absorbé par le soin de ce grand œuvre. Aussi les premiers *midrachim*, dit tannaïtes, contiennent beaucoup de décisions de jurisprudence. Mais ce sont pour la forme des commentaires de l'Écriture qui la suivent verset par verset. Trois ont une importance majeure par leur ancienneté, car ils ne sont guère postérieurs à la Michna.

Ce sont *Siphra*, sur le Lévitique, qu'on peut attribuer à Hiyya l'élève de Rabbi, *Mekiltha* (règle) sur l'Exode, XII-XXIII, 19, et *Siphré* sur les Nombres et le Deutéronome.

Dès cette époque on comprenait la valeur de l'exhortation morale par des exemples ou des leçons (1) : « Si tu veux connaître le Créateur, apprends la Haggada, car tu apprendras par elle à le connaître et à t'en tenir à ses voies ». C'est cependant de l'époque suivante que datent les *Midrachim* haggadiques qui nous sont parvenus, et qui sont des homélies sur certains textes. La période de production se prolongea parallèlement avec la construction des Talmuds. On continua à former des collections jusqu'à la fin des *Gaons* (1040 ap. J.-C.), qui avaient succédé aux Saboras, et même plus tard.

Selon notre manière de concevoir, nous regarderions la loi de Moïse comme le fondement de la jurisprudence et nous chercherions la consolation, le réconfort, l'excitation au bien dans les Prophètes. Il n'en était pas de même pour les Juifs. La Torah, ou le Pentateuque ne signifie pas Loi, mais *Instruction, Doctrine*. Les Juifs y trouvaient, avec la loi, les plus chers souvenirs de leur race, l'histoire des Patriarches, les miracles de la sortie d'Égypte et du désert, les tendres exhortations du Deutéronome à la reconnaissance et à l'amour envers Dieu. Aussi les prophètes furent-ils délaissés, et les grands commentaires homilétiques sont-ils consacrés au Pentateuque : *Genesis Rabba* (GnR), peu postérieure à la conclusion du Talmud palestinien, Rabba sur le Deutéronome (DtR), vers l'an 900, sur l'Exode (ExR), du XIe ou du XIIe siècle, sur les Nombres (NumR), du XIIe s.

(1) *Siphré*, Dt. XI, 22 (§ 49), cité par Strack, *op. l.*, p. 93.

Le Lévitique lui-même eut ses trente-sept homélies (LevR) vers l'an 800, après ou avant le grand recueil de la *Pesiqta* (appelée aussi *de Rab Kahana*) comprenant environ trente-deux homélies pour les jours de fête et certains sabbats.

Nous n'avons pas à prononcer un jugement sur la valeur de cette œuvre considérable. Elle est suprême pour le Judaïsme. Il a exercé durant longtemps toutes ses forces intellectuelles à la mettre au jour, et grâce à elle il a survécu aux plus rudes épreuves. Le reste de l'humanité n'en a jamais tiré rien qui vaille. A force de travail on y découvrirait de belles leçons de religion et de morale, qu'on trouve ailleurs sans tant de peine et sous une forme beaucoup plus agréable. Mais nous ne nous en préoccupons ici que pour sa valeur historique, c'est-à-dire pour les renseignements qu'elle peut fournir.

Et cependant nous n'avons pas encore mentionné le seul document qui ait un contenu historique, toujours sous un aspect législatif, et le plus vénérable par son antiquité. Il s'agit de la *Megillath Ta'anith*, écrite en araméen, peut-être en partie avant l'an 70, terminée après la mort de Trajan (117 ap. J.-C.). Les gloses, en hébreu, sont postérieures au Talmud, et n'ont aucune valeur comme document d'histoire.

Que contient donc le précieux rouleau? L'indication de trente-cinq jours dans lesquels il est interdit de jeûner, et qui par conséquent rappellent le plus souvent des souvenirs heureux pour Israël, et avec l'indication du mois et du jour, *mais jamais de l'année*. Encore est-il que beaucoup de ces annotations sont obscures ou insignifiantes. Dira-t-on que c'est beaucoup d'apprendre ainsi le jour précis d'un événement dont l'histoire nous fait connaître seulement l'année? Nous lisons dans la Megillath au mois d'adar (mars-avril) : « Le 12 est le jour de Trajan. » Sûrement le jour de sa mort. Or Trajan est mort le 8 ou le 9 août. Comment résoudre cette contradiction? Voici la solution de M. J. Derenbourg (1) : « Il se peut qu'on ait réuni dans les trois jours des 12 au 14 adar les morts de Trajan, de Nicanor et de Haman, ces trois persécuteurs des juifs, ou bien, dans la chronique comme dans la glose, on a placé Trajan pour Quiétus, dont l'exécution peut bien avoir eu lieu six ou sept mois après la mort de Trajan. » Notez que ces explications ne sont pas invraisemblables. Elles confirment ce que nous pouvions supposer, l'indifférence des juifs anciens sur la date vraie d'un fait précis (2).

S'il en est ainsi de la Megillath Ta'anith, que penser du Talmud? Le

(1) *Essai*... (voir titre complet, p. suiv.) p. 410.

(2) Le célèbre rouleau du jeûne, *monumentum aere perennius* (!), aurait été composé avant 71 av. J.-C., d'après M. Solomon Zeitling, *Megillat Taanit as a source for jewish chronology and history in the hellenistic and Roman period* (Jewish quart. Review; N. S. vol. IX (1918), p. 81-102 et vol. X (1919), p. 49-73.

même J. Derenbourg a tenté un *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques* (1). Ce serait la chose la plus bouffonne, un amalgame d'anas sans aucune perspective historique vraie, si Josèphe ne fournissait un cadre. L'auteur croyait aux hommes de la grande synagogue, les vrais continuateurs des prophètes (p. 33), et était cependant obligé de constater que Siméon le Juste est mêlé à un fait arrivé cent cinquante ans avant lui et à propos d'un événement qui se passa environ deux siècles après lui (p. 44). N'insistons pas sur Mariamme conservée dans du miel par Hérode durant sept ans. Le fait était constant; les docteurs hésitaient seulement sur sa cause : d'après les uns à cause de sa passion, d'après les autres pour faire accroire qu'il avait épousé la fille d'un roi (2). Le lecteur a le choix; touchant scrupule d'exactitude! Les énormités du siège de Béthar sous Hadrien sont bien connues. Naturellement on s'est moqué de ces inepties. L'apologie de Derenbourg est la seule possible : « A-t-on jamais prétendu écrire l'histoire de Haroun er-Raschid en prenant, comme source, les mille et une nuits, ou bien a-t-on à aucune époque songé à reprocher à ces charmants contes d'avoir falsifié l'histoire » (p. 11 s., note). A la bonne heure! Les traits pseudo-historiques des écrits rabbiniques sont donc des contes. Sont-ils charmants? Ils sont spirituels, quelquefois, c'est-à-dire destinés à mettre en valeur l'esprit ingénieux de certains docteurs au dépens des autres. Personne ne songera à leur demander des informations historiques.

Cependant on nous propose une distinction.

Les Talmuds ne sont pas des ouvrages d'histoire, mais de jurisprudence. Dans leur spécialité, ils méritent le crédit, car les rabbins sont ici sur leur terrain. On en vient à accorder pleine confiance aux dits des anciens maîtres, qu'ils aient été ou non (3) mentionnés dans la *Michna*.

Et on exalte la fidélité de la tradition orale en matière de sentences. Ce sera sans doute lorsqu'on raconte que le plus illustre des maîtres en doctrine, Rabbi Juda le Saint, auteur de la Michna, s'entretient avec Antonin, le maître du monde romain. Or nous lisons qu'il promit à l'empereur de lui faire manger du Léviathan dans le monde à venir. Le résultat de l'argumentation, c'est qu'Antonin se fait circoncire (4). L'authenticité de la sentence vaut celle de l'histoire.

C'est là sans doute un cas extrême, mais dans ces recueils les cas extrêmes ne sont pas rares.

On conviendra donc qu'on doit user de beaucoup de prudence avant de

(1) Depuis Cyrus jusqu'à Hadrien. Paris, imprimé par ordre de l'empereur, 1867; J. Derenbourg était venu d'Allemagne pour assister Renan de son érudition talmudique.
(2) P. 151, citant Baba-bathra, 3 *b*, cf. p. 175, n. 1.
(3) *Baraïtas*.
(4) *Talm. Jér. Meg.*, I, 72 b 46 (Bill., IV, 1157).

recueillir le témoignage des écrits rabbiniques sur les vues des docteurs contemporains de Jean Hyrcan ou d'Hérode. Nous ne parlons pas de ce que le Talmud a dit de Jésus lui-même. Admettons comme excuse l'aveuglement causé par la haine : « Les rares passages qui traitent de Jésus datent d'une époque où l'esprit de parti a dû altérer la tradition », nous dit sagement M. Derenbourg (p. 202).

En lisant les écrits rabbiniques, il ne faut jamais oublier qu'ils sont l'œuvre d'esprits ulcérés par une douloureuse catastrophe, se remémorant le passé dans une gloire, ne se consolant que par l'espoir de visions d'avenir plus chimériques encore. C'est une circonstance atténuante et en même temps une raison de se défier. On ne nous demandera pas sans doute de regarder les docteurs de la Loi comme présidents du Sanhédrin (1), au lieu et place du grand prêtre. Aux Docteurs tous les honneurs, aux Prêtres l'infamie; c'est une manière très simple de faire revivre le passé d'après l'opinion présente. Combien d'autres cas pourraient être cités (2) !

II. — LES OUVRAGES.

Bertholet (Alfred), *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Freiburg i. B., 1896.

— *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1911.

Bouché-Leclercq (A), *Histoire des Séleucides,* Paris. 1913.

Bousset (Wilh.), *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom,* Göttingen, 1915.

— *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter..., in dritter, verbesserter Auflage herausgegeben von Hugo Gressmann,* Tübingen, 1926.

C'est de cette édition que nous nous sommes servi. Gressmann a fait peu de changements, mais des additions notables. L'ouvrage a une

(1) Derenbourg ne l'admet pas (p. 189), mais c'était encore l'opinion de Graetz, III, 177.

(2) Les savants juifs ont jusqu'à présent représenté leurs ancêtres comme uniquement appliqués à l'exégèse de la lettre et à la défense de la tradition, sans que le souci de la polémique les ait fait sortir de leur voie. Nous félicitons quelques critiques juifs récents d'avoir reconnu ce que nous avons toujours soutenu (cf. *Le Messianisme...*, p. 297), que le rabbinisme était plus influencé par le souci de la polémique qu'on ne le croirait en se bornant à la controverse contre les *Minim.* — C'est ainsi que nous lisons dans S. Rappaport (*Agada und Exegese bei Flavius Josephus,* p. XXVIII : « Les rabbins se sont servis de l'exégèse et de la paraphrase biblique pour combattre les païens, les hérétiques, les gnostiques, les hellénistes, les chrétiens. Toutes ces explications, additions, opinions, nées du combat et de la préservation sont entrées dans l'Agada et appartiennent sans aucun doute au contenu de l'Agada « authentique ». Et il cite Aptowitzer (*Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudoepigraphen Schrifttum*) « où le rôle important pour l'Agada de la lutte pour et contre les Asmonéens est étudié. » — C'est ouvrir un nouvel horizon aux études rabbiniques et faire une brèche dans le dogme de la fidélité imperturbable à répéter seulement la tradition.

très grande importance. L'histoire est laissée de côté. Le ton détaché qui lui convient est remplacé par une passion très prenante pour les idées qui donne à l'ouvrage un grand intérêt doctrinal. La discussion, plus ou moins consciemment, est mêlée à l'exposition. On se demande où allait le Judaïsme, quelles impulsions nouvelles il recevait; mais il nous a paru qu'on faisait la part trop belle aux influences étrangères, sans distinguer assez sur quelles écoles elles s'exerçaient. Les partisans du rabbinisme ont reproché à ce livre de ne pas en tenir assez compte.

Browne (Laurence E.), *Early Judaism,* Cambridge, 1920.

Causse (A.), *Les dispersés d'Israël, les origines de la Diaspora et son rôle dans la formation du Judaïsme*, Paris, 1929.

Charles (R. H.), *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity,* London, 1899.

Charrue (André), *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament,* Gembloux, 1929.

Cumont (Franz), *Les religions orientales dans le paganisme romain,* 4e éd., Paris, 1929.

Dalman (Gustaf), *Jesu-Jeschua,* Leipzig, 1922.

Dessau (Hermann), *Geschichte der römischen Kaiserzeit,* 2 vol. Berlin, 1930.

Dürr (Lorenz), *Ursprung und Ausbau der israelitischen jüdischen Heilandserwartung,* Berlin, 1925.

Felten (Joseph), *Neutestamentliche Zeitgeschichte, oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel,* 2 vol. Regensburg, 1910.

Cet ouvrage bien composé embrasse un exposé du paganisme. Érudition irréprochable et qui donne toute garantie aux catholiques.

Focke (Friedrich), *Die Entstehung der Weisheit Salomos, ein Beitrag zur Geschichte des judischen Hellenismus,* Göttingen, 1913.

Freudenthal (J.), *Hellenistische Studien. Alexander Polyhistor,* Breslau, 1875.

Grandmaison (Le R. P. Léonce de), *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves,* 2 vol., Paris, 1928.

Gressmann (Hugo), *Der Messias,* Göttingen, 1929. Publié après la mort de l'auteur (7 avril 1927) par M. Hans Schmidt, cet ouvrage a l'intérêt de tout ce qu'a écrit Gressmann, chercheur infatigable, qui n'était inféodé à aucune école, mais aventureux.

— *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie,* Göttingen, 1905.

Hölscher (Gustav), *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion,* Giessen, 1922.

Jeremias (Joachim), *Jerusalem zur Zeit Jesu,* Leipzig, 1929. En cours de publication.

Le Lévitique lui-même eut ses trente-sept homélies (LevR) vers l'an 800, après ou avant le grand recueil de la *Pesiqta* (appelée aussi *de Rab Kahana*) comprenant environ trente-deux homélies pour les jours de fête et certains sabbats.

Nous n'avons pas à prononcer un jugement sur la valeur de cette œuvre considérable. Elle est suprême pour le Judaïsme. Il a exercé durant longtemps toutes ses forces intellectuelles à la mettre au jour, et grâce à elle il a survécu aux plus rudes épreuves. Le reste de l'humanité n'en a jamais tiré rien qui vaille. A force de travail on y découvrirait de belles leçons de religion et de morale, qu'on trouve ailleurs sans tant de peine et sous une forme beaucoup plus agréable. Mais nous ne nous en préoccupons ici que pour sa valeur historique, c'est-à-dire pour les renseignements qu'elle peut fournir.

Et cependant nous n'avons pas encore mentionné le seul document qui ait un contenu historique, toujours sous un aspect législatif, et le plus vénérable par son antiquité. Il s'agit de la *Megillath Ta'anith*, écrite en araméen, peut-être en partie avant l'an 70, terminée après la mort de Trajan (117 ap. J.-C.). Les gloses, en hébreu, sont postérieures au Talmud, et n'ont aucune valeur comme document d'histoire.

Que contient donc le précieux rouleau? L'indication de trente-cinq jours dans lesquels il est interdit de jeûner, et qui par conséquent rappellent le plus souvent des souvenirs heureux pour Israël, et avec l'indication du mois et du jour, *mais jamais de l'année*. Encore est-il que beaucoup de ces annotations sont obscures ou insignifiantes. Dira-t-on que c'est beaucoup d'apprendre ainsi le jour précis d'un événement dont l'histoire nous fait connaître seulement l'année? Nous lisons dans la Megillath au mois d'adar (mars-avril) : « Le 12 est le jour de Trajan. » Sûrement le jour de sa mort. Or Trajan est mort le 8 ou le 9 août. Comment résoudre cette contradiction? Voici la solution de M. J. Derenbourg (1) : « Il se peut qu'on ait réuni dans les trois jours des 12 au 14 adar les morts de Trajan, de Nicanor et de Haman, ces trois persécuteurs des juifs, ou bien, dans la chronique comme dans la glose, on a placé Trajan pour Quiétus, dont l'exécution peut bien avoir eu lieu six ou sept mois après la mort de Trajan. » Notez que ces explications ne sont pas invraisemblables. Elles confirment ce que nous pouvions supposer, l'indifférence des juifs anciens sur la date vraie d'un fait précis (2).

S'il en est ainsi de la Megillath Ta'anith, que penser du Talmud? Le

(1) *Essai...* (voir titre complet, p. suiv.) p. 410.

(2) Le célèbre rouleau du jeûne, *monumentum aere perennius* (!), aurait été composé avant 71 av. J.-C., d'après M. Solomon Zeitling, *Megillat Taanit as a source for jewish chronology and history in the hellenistic and Roman period* (Jewish quart. Review; N. S. vol. IX (1918), p. 81-102 et vol. X (1919), p. 49-73.

même J. Derenbourg a tenté un *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques* (1). Ce serait la chose la plus bouffonne, un amalgame d'anas sans aucune perspective historique vraie, si Josèphe ne fournissait un cadre. L'auteur croyait aux hommes de la grande synagogue, les vrais continuateurs des prophètes (p. 33), et était cependant obligé de constater que Siméon le Juste est mêlé à un fait arrivé cent cinquante ans avant lui et à propos d'un événement qui se passa environ deux siècles après lui (p. 44). N'insistons pas sur Mariamme conservée dans du miel par Hérode durant sept ans. Le fait était constant; les docteurs hésitaient seulement sur sa cause : d'après les uns à cause de sa passion, d'après les autres pour faire accroire qu'il avait épousé la fille d'un roi (2). Le lecteur a le choix; touchant scrupule d'exactitude! Les énormités du siège de Béthar sous Hadrien sont bien connues. Naturellement on s'est moqué de ces inepties. L'apologie de Derenbourg est la seule possible : « A-t-on jamais prétendu écrire l'histoire de Haroun er-Raschid en prenant, comme source, les mille et une nuits, ou bien a-t-on à aucune époque songé à reprocher à ces charmants contes d'avoir falsifié l'histoire » (p. 11 s., note). A la bonne heure! Les traits pseudo-historiques des écrits rabbiniques sont donc des contes. Sont-ils charmants? Ils sont spirituels, quelquefois, c'est-à-dire destinés à mettre en valeur l'esprit ingénieux de certains docteurs au dépens des autres. Personne ne songera à leur demander des informations historiques.

Cependant on nous propose une distinction.

Les Talmuds ne sont pas des ouvrages d'histoire, mais de jurisprudence. Dans leur spécialité, ils méritent le crédit, car les rabbins sont ici sur leur terrain. On en vient à accorder pleine confiance aux dits des anciens maîtres, qu'ils aient été ou non (3) mentionnés dans la *Michna*.

Et on exalte la fidélité de la tradition orale en matière de sentences. Ce sera sans doute lorsqu'on raconte que le plus illustre des maîtres en doctrine, Rabbi Juda le Saint, auteur de la Michna, s'entretient avec Antonin, le maître du monde romain. Or nous lisons qu'il promit à l'empereur de lui faire manger du Léviathan dans le monde à venir. Le résultat de l'argumentation, c'est qu'Antonin se fait circoncire (4). L'authenticité de la sentence vaut celle de l'histoire.

C'est là sans doute un cas extrême, mais dans ces recueils les cas extrêmes ne sont pas rares.

On conviendra donc qu'on doit user de beaucoup de prudence avant de

(1) Depuis Cyrus jusqu'à Hadrien. Paris, imprimé par ordre de l'empereur, 1867; J. Derenbourg était venu d'Allemagne pour assister Renan de son érudition talmudique.
(2) P. 151, citant Baba-bathra, 3 *b*, cf. p. 175, n. 1.
(3) *Baraïtas*.
(4) *Talm. Jér. Meg.*, I, 72 b 46 (Bill., IV, 1157).

recueillir le témoignage des écrits rabbiniques sur les vues des docteurs contemporains de Jean Hyrcan ou d'Hérode. Nous ne parlons pas de ce que le Talmud a dit de Jésus lui-même. Admettons comme excuse l'aveuglement causé par la haine : « Les rares passages qui traitent de Jésus datent d'une époque où l'esprit de parti a dû altérer la tradition », nous dit sagement M. Derenbourg (p. 202).

En lisant les écrits rabbiniques, il ne faut jamais oublier qu'ils sont l'œuvre d'esprits ulcérés par une douloureuse catastrophe, se remémorant le passé dans une gloire, ne se consolant que par l'espoir de visions d'avenir plus chimériques encore. C'est une circonstance atténuante et en même temps une raison de se défier. On ne nous demandera pas sans doute de regarder les docteurs de la Loi comme présidents du Sanhédrin (1), au lieu et place du grand prêtre. Aux Docteurs tous les honneurs, aux Prêtres l'infamie; c'est une manière très simple de faire revivre le passé d'après l'opinion présente. Combien d'autres cas pourraient être cités (2) !

II. — LES OUVRAGES.

Bertholet (Alfred), *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Freiburg i. B., 1896.

— *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1911.

Bouché-Leclercq (A), *Histoire des Séleucides*, Paris. 1913.

Bousset (Wilh.), *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen, 1915.

— *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter..., in dritter, verbesserter Auflage herausgegeben von Hugo Gressmann*, Tübingen, 1926.

C'est de cette édition que nous nous sommes servi. Gressmann a fait peu de changements, mais des additions notables. L'ouvrage a une

(1) Derenbourg ne l'admet pas (p. 189), mais c'était encore l'opinion de Graetz, III, 177.

(2) Les savants juifs ont jusqu'à présent représenté leurs ancêtres comme uniquement appliqués à l'exégèse de la lettre et à la défense de la tradition, sans que le souci de la polémique les ait fait sortir de leur voie. Nous félicitons quelques critiques juifs récents d'avoir reconnu ce que nous avons toujours soutenu (cf. *Le Messianisme...*, p. 297), que le rabbinisme était plus influencé par le souci de la polémique qu'on ne le croirait en se bornant à la controverse contre les *Minim*. — C'est ainsi que nous lisons dans S. Rappaport (*Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, p. XXVIII : « Les rabbins se sont servis de l'exégèse et de la paraphrase biblique pour combattre les païens, les hérétiques, les gnostiques, les hellénistes, les chrétiens. Toutes ces explications, additions, opinions, nées du combat et de la préservation sont entrées dans l'Agada et appartiennent sans aucun doute au contenu de l'Agada « authentique ». Et il cite Aptowitzer (*Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudoepigraphen Schrifttum*) « où le rôle important pour l'Agada de la lutte pour et contre les Asmonéens est étudié. » — C'est ouvrir un nouvel horizon aux études rabbiniques et faire une brèche dans le dogme de la fidélité imperturbable à répéter seulement la tradition.

très grande importance. L'histoire est laissée de côté. Le ton détaché qui lui convient est remplacé par une passion très prenante pour les idées qui donne à l'ouvrage un grand intérêt doctrinal. La discussion, plus ou moins consciemment, est mêlée à l'exposition. On se demande où allait le Judaïsme, quelles impulsions nouvelles il recevait; mais il nous a paru qu'on faisait la part trop belle aux influences étrangères, sans distinguer assez sur quelles écoles elles s'exerçaient. Les partisans du rabbinisme ont reproché à ce livre de ne pas en tenir assez compte.

Browne (Laurence E.), *Early Judaism*, Cambridge, 1920.

Causse (A.), *Les dispersés d'Israël, les origines de la Diaspora et son rôle dans la formation du Judaïsme*, Paris, 1929.

Charles (R. H.), *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, London, 1899.

Charrue (André), *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux, 1929.

Cumont (Franz), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., Paris, 1929.

Dalman (Gustaf), *Jesu-Jeschua*, Leipzig, 1922.

Dessau (Hermann), *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, 2 vol. Berlin, 1930.

Dürr (Lorenz), *Ursprung und Ausbau der israelitischen jüdischen Heilandserwartung*, Berlin, 1925.

Felten (Joseph), *Neutestamentliche Zeitgeschichte, oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, 2 vol. Regensburg, 1910.

Cet ouvrage bien composé embrasse un exposé du paganisme. Érudition irréprochable et qui donne toute garantie aux catholiques.

Focke (Friedrich), *Die Entstehung der Weisheit Salomos, ein Beitrag zur Geschichte des judischen Hellenismus*, Göttingen, 1913.

Freudenthal (J.), *Hellenistische Studien. Alexander Polyhistor*, Breslau, 1875.

Grandmaison (Le R. P. Léonce de), *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*, 2 vol., Paris, 1928.

Gressmann (Hugo), *Der Messias*, Göttingen, 1929. Publié après la mort de l'auteur (7 avril 1927) par M. Hans Schmidt, cet ouvrage a l'intérêt de tout ce qu'a écrit Gressmann, chercheur infatigable, qui n'était inféodé à aucune école, mais aventureux.

— *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905.

Hölscher (Gustav), *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, Giessen, 1922.

Jeremias (Joachim), *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Leipzig, 1929. En cours de publication.

Kaerst (Julius), *Geschichte des Hellenismus,* 2 vol. 2e éd., Leipzig-Berlin, 1917 et 1926.

Kittel (Gerhard), *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und des Urchristentum,* Stuttgart, 1926.

Très remarquable par une érudition critique et un jugement personnel avisé.

— *Urchristentum Spätjudentum Hellenismus,* vues condensées dans un discours académique, Stuttgart, 1926.

Leitpoldt (Johannes), *Sterbende und auferstehende Götter,* Leipzig-Erlangen, 1923.

Meyer (Eduard), *Ursprung und Anfänge des Christentums,* 3 vol., Stuttgart et Berlin, 1921 à 1923.

Ouvrage relativement modéré et digne par l'érudition de l'illustre historien de l'antiquité; le 2e volume *Développement du Judaïsme et Jésus de Nazareth* a le même thème que le présent ouvrage.

Moore (Georg Foot), *Judaism in the first centuries of the Christian era,* 2 vol., Cambridge, Harvard University Press, 1927.

Irréprochable pour l'information, ce livre a été très bien accueilli par le judaïsme moderne comme le plus favorable qui soit sorti de la plume d'un chrétien. Ce résultat était facile à obtenir, même avec la plus scrupuleuse exactitude dans les textes cités; mais dans le domaine immense du rabbinisme l'auteur a évidemment fait un choix.

Motzo (B.), *Saggio di Storia e Lett. giudeo-ellenistica,* 1924.

Oesterley and Box, *The religion and Worship of the Synagogue,* London, 1927.

Reinach (Théodore), *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme,* Paris, 1895.

Robin (Léon), *La pensée Grecque,* Paris, 1923.

Schürer (Emil), *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3 vol. 4e éd. 1901, 1907, 1909.

L'ouvrage auquel tout le monde rend hommage, celui auquel je dois le plus et que le présent ouvrage ne prétend pas remplacer.

Quand on voudra s'informer sur un fait, une institution, un livre, se renseigner sur la situation de la critique, il sera toujours prudent de recourir à lui. Cet hommage rendu, sans autre réserve que celle qu'imposent certaines opinions qu'un catholique ne saurait accepter — cas d'ailleurs assez rare dans cet immense répertoire — il faut reconnaître que cette grande œuvre a été composée avant que la campagne dite d'histoire des religions ait été entreprise. Sans doute les résultats que cette critique présente avec tant d'assurance et aussi de divergences demeurent précaires, mais ces discussions ont fait pénétrer au cœur du sujet, mis

en relief certains points importants, révélé des influences et des réactions, fait revivre les ossements desséchés des fiches : toutes préoccupations auxquelles l'impassible Schürer était demeuré quelque peu étranger. Il serait souverainement injuste de ne voir dans l'*Histoire du peuple juif* que des notes admirablement classées, mais enfin les grandes lignes ne ressortent pas. On se demande, sans pouvoir se faire une conviction, à quoi avait abouti le judaïsme. Rééditer Schürer tel que, sans le mettre à jour, serait s'écarter de son esprit, car il a toujours pris soin de perfectionner son ouvrage. Cependant, tel qu'il est, il sera longtemps indispensable.

Staerk (W), *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* 2 très petits vol. Leipzig, 1907.

Strack (Hermann L.) et Billerbeck (Paul), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* 4 vol. Munich, 1922-1928.

L'ouvrage devrait être cité sous le nom de Billerbeck, qui est le principal et presque l'unique auteur.

Volz (Paul), *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba,* Tübingen, 1903.

Wellhausen (J.), *Israelitische und Jüdische Geschichte,* 2e éd. Berlin, 1895.

Le coup d'œil pénétrant d'un maître, trop audacieux dans ses jugements.

Willrich (Hugo), *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung*, Göttingen, 1895.

Zeller (Eduard), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung, Dritter Theil,* 4e éd. Leipzig, 1909.

Le maître toujours.

III. — ABRÉVIATIONS.

Ant. et *Bell.*, Pour les Antiquités et la Guerre juive de Josèphe.

Bousset... L'ouvrage de Bousset édité par Gressmann.

ÉRS 2e éd. *Études sur les religions sémitiques, par le Père Lagrange.*

Le Messianisme... Le Messianisme chez les Juifs (*150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.*, *par le même* (1).

Ditt. Or. gr., *Dittenberger*, *Orientis graeci inscriptiones selectae,* 2 vol. 1re édition.

(1) Cet ouvrage, paru en 1909, est épuisé depuis très longtemps. Les circonstances de la librairie n'ont pas permis à l'éditeur de le réimprimer, et l'auteur aurait souhaité le refondre. C'est en partie l'objet du présent ouvrage. On a donc cru pouvoir en reproduire plusieurs pages, revues et corrigées.

FHG, *Fragmenta historicorum graecorum*, de Didot.
J. of th. St., *The Journal of theological Studies*, Londres et Oxford.
RB., *Revue biblique*.
Schürer... Son *Histoire du peuple juif au temps de Jésus-Christ*.
TU = *Texte und Untersuchungen*.
ZntW., *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, *Giessen*.
Les papyrus sont indiqués selon le mode reçu.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PREMIÈRE PARTIE. — Les données antécédentes. 1

Chapitre Ier. — La fondation du judaïsme 1
§ 1. — *Le peuple et son Dieu avant la captivité de Babylone* 1
§ 2. — *La préparation des âmes en Babylonie* 14
§ 3. — *Le retour de la captivité* 22

Chapitre II. — La religion hellénistique 35

DEUXIÈME PARTIE. — Les faits et les doctrines. 47

Chapitre III. — Antiochus IV et les Macchabées 47

Chapitre IV. — L'avènement du règne de Dieu d'après le prophète Daniel 62

Chapitre V. — L'apocalyptique succède au prophétisme 70
§ 1. — *Genre littéraire des apocalypses* 72
§ 2. — *L'esprit et les doctrines de l'apocalyptique* 81

Chapitre VI. — L'unité nationale reconquise 91
§ 1. — *Jonathan* 91
§ 2. — *Simon grand prêtre et ethnarque des Juifs* 97
§ 3. — *Jean Hyrcan* 105

Chapitre VII. — L'apocalyptique sous les premiers Asmonéens 109
§ 1. — *Hénoch* i-xxxvi. *Le péché et le jugement* 109
§ 2. — *Hénoch* xciii, 1-10 et xci, 12-17. *Les semaines* 113
§ 3. — *Hénoch,* lxxxiii-xc. *Les songes* 114
§ 4. — *Le livre des Jubilés* 116
§ 5. — *Les Testaments des Douze patriarches* 122

Chapitre VIII. — Les derniers Asmonéens 131
§ 1. — *Aristobule Ier* 132
§ 2. — *Alexandre Jannée* 132
§ 3. — *Alexandra* 134
§ 4. — *Aristobule II* 137
§ 5. — *Hyrcan II* 140
§ 6. — *Antigone* 146

Chapitre IX. — La renaissance du messianisme davidique chez les Pharisiens 149

Chapitre X. — Hérode Ier 164

Pages.

CHAPITRE XI. — LES FILS D'HÉRODE. LA JUDÉE ANNEXÉE A L'EMPIRE ROMAIN.......... 202
§ 1. — *La succession d'Hérode*.......... 202
§ 2. — *Archélaüs ethnarque*.......... 206
§ 3. — *La Judée et la Samarie province romaine*.......... 208
§ 4. — *Première insurrection. Les Zélotes*.......... 213
§ 5. — *Le régime des procurateurs*.......... 215

APPENDICE. — LES GOUVERNEURS DE SYRIE DE 27 AV. J.-C. A 39 APRÈS.......... 225

CHAPITRE XII. — LA VICTOIRE ATTENDUE DE DIEU SUR LES PUISSANCES DU MAL.......... 237
§ 1. — *L'assomption de Moïse*.......... 237
§ 2. — *Le livre des paraboles d'Hénoch*.......... 242
§ 3. — *L'origine et le développement de la conception du grand Assistant*.......... 258
§ 4. — *La Sagesse d'Hénoch*.......... 263

TROISIÈME PARTIE. — LA SITUATION DU JUDAÏSME AVANT JÉSUS-CHRIST. 267

CHAPITRE XIII. — LES SECTES.......... 268
§ 1. — *Les Pharisiens*.......... 271
§ 2. — *Les gens du Livre*.......... 279
I. Le Canon.......... 279
II. Les synagogues.......... 285
III. La méthode dans les écoles.......... 291
IV. La succession traditionnelle des Scribes.......... 295
§ 3. — *Les Sadducéens*.......... 301
§ 4. — *Les Esséniens*.......... 307

APPENDICE. — LA NOUVELLE ALLIANCE AU PAYS DE DAMAS. 331

CHAPITRE XIV. — LES GRANDS THÈMES DU JUDAÏSME EN JUDÉE AV. J.-C.......... 338
§ 1. — *L'unité de Dieu*.......... 341
§ 2. — *La rétribution dans la vie future*.......... 343
§ 3. — *Les différents aspects du Sauveur attendu*.......... 363
A. D'après l'Ancien Testament.......... 363
I. Le Messie.......... 363
II. Le Serviteur de Iahvé.......... 368
III. Le deuil de la maison de David.......... 381
IV. Le Fils de l'homme.......... 383
B. Le Sauveur attendu du Judaïsme depuis la victoire des Macchabées.......... 384

CHAPITRE XV. — LA QUESTION DES INFLUENCES ÉTRANGÈRES.......... 388
§ 1. — *L'Iran*.......... 388
§ 2. — *La Chaldée*.......... 409
§ 3. — *L'Égypte*.......... 414
§ 4. — *La Grèce*.......... 418
§ 5. — *La gnose mandéenne*.......... 422

CHAPITRE XVI. — LES TENDANCES DU JUDAÏSME DANS SES RAPPORTS INTIMES AVEC DIEU.......... 427
§ 1. — *La vie mystique*.......... 427
§ 2. — *Les tendances des rabbins*.......... 431
§ 3. — *L'Esprit-Saint*.......... 436
§ 4. — *La Chekinah*.......... 446

Pages.

§ 5. — *Le Memra* 452
§ 6. — *Les noms de Dieu* 456
§ 7. — *Le nom de Père* 459
§ 8. — *La prière* 463
I. La prière officielle 464
II. La prière privée et l'oraison mentale 470
§ 9. — *L'amour de Dieu* 476

QUATRIÈME PARTIE. — LE JUDAÏSME EN ÉGYPTE. 480

CHAPITRE XVII. — LA PREMIÈRE DISPERSION EN ÉGYPTE 482

APPENDICE. — LE TEMPLE DE LÉONTOPOLIS. 490

CHAPITRE XVIII. — TENTATIVES D'ASSIMILATION LITTÉRAIRE 494

§ 1. — *L'histoire* 498
§ 2. — *La philosophie* 500
§ 3. — *Les Sibylles* 503
§ 4. — *L'apologie par la philosophie et l'histoire.* 512
§ 5. — *L'épopée et la tragédie* 517
§ 6. — *Polémique anti-judaïque* 518

CHAPITRE XIX. — LA TRADUCTION DES LIVRES SAINTS HÉBREUX EN GREC 524

CHAPITRE XX. — LA RELIGION HELLÉNISTIQUE EN ÉGYPTE ET LE JUDAÏSME 533
§ 1. — *La religion gréco-égyptienne* 534
§ 2. — *La réaction dans le livre de la Sagesse* 537

CHAPITRE XXI. — PHILON 542
§ 1. — *Son but et ceux auxquels il s'adresse* 542
§ 2. — *Sa méthode d'exégèse : l'allégorie* 546
§ 3. — *Sa mystique* 554
§ 4. — *L'Esprit de Dieu* 560
§ 5. — *L'homme intérieur sous la direction du Verbe* 562
§ 6. — *L'homme et ses destinées* 566
§ 7. — *Le messianisme* 571
§ 8. — *Conclusions sur Philon* 575
I. L'influence principale 575
II. Philon et les rabbins du pharisaïsme 577
III. La place de Philon dans le développement du Judaïsme 579

APPENDICE. — LES THÉRAPEUTES 581

√ CONCLUSION GÉNÉRALE 587–593

Imprimé en France

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 1931.

PREMIÈRE PARTIE

LES DONNÉES ANTÉCÉDENTES

CHAPITRE PREMIER

LA FONDATION DU JUDAISME

§ 1er. — *Le peuple et son Dieu avant la captivité de Babylone.*

Israël, comme tous les peuples anciens dont nous savons quelque chose, vivait sous l'empire d'une loi, à la fois religieuse et sociale, qu'il croyait lui avoir été donnée par son Dieu. Nier ce point, scruter les textes de son ancienne littérature pour leur arracher cette conclusion qu'il vivait sans se croire astreint à une loi divine et à des préceptes nombreux, serait en faire une nation à part, le soustraire aux conditions de la vie antique chez les Sémites comme chez les tribus asianiques, helléniques ou italiotes. Ce serait lui attribuer une conception rationaliste plus étrangère à son milieu que le caractère spécial qu'il reconnaissait aux opinions de sa loi.

Car cette loi, selon la tradition de tout un peuple, se distinguait de celles des autres peuples par des traits fortement marqués.

Et d'abord c'était une alliance entre la nation et celui qu'elle connaissait pour son Dieu. Entre les dieux des nations et ces nations, les rapports étaient fondés sur la nature. Quels étaient ces liens? On ne le savait pas exactement. Si le Dieu était invoqué comme un père, un oncle paternel, ou même un frère, ce n'était pas, du moins aux époques historiques, que la tribu se crût issue de son sang. Les Babyloniens, sur lesquels nous sommes le mieux informés, pensaient que les dieux avaient créé les hommes précisément pour s'assurer un culte. Lors même qu'une cité devait se borner à adorer le dieu qui l'avait choisie pour son service, la pluralité des dieux, le polythéisme, était au point de départ de tout le système. Et personne ne savait dans quelles circonstances un dieu s'était acquis une situation privilégiée : à tout le moins ne lui avait-elle pas été garantie par un accord solennel.

Tout autre était la situation d'Israël vis-à-vis de son Dieu. A la première page de la législation, le dieu d'Israël, Iahvé, ne proclamait pas en termes abstraits qu'il était le seul auquel convînt l'attribut suprême de la divinité, mais il posait nettement son droit exclusif : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face. » (1) Ce droit était fondé sur un fait historique dont personne n'avait perdu la mémoire : « Je suis Iahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude » (2).

Rien qui repose sur une généalogie des dieux, comme chacun pouvait en construire une, ni sur un récit mythique de la création du monde et de l'origine des villes comme les poètes savaient les ordonner, chacun à sa manière. Israël avait conscience de ses origines nomades, de ses tendances sans cesse contrariées par les usages du pays d'Égypte. Il savait qu'il avait subi l'étreinte d'une administration impitoyable à ses goûts d'oisiveté et d'indépendance. Qu'il ait fait honneur à son Dieu de sa délivrance, on eût pu d'avance en être certain.

Mais telle avait été l'évidence de ce secours et son aspect inattendu et miraculeux, que le peuple s'était engagé à demeurer fidèle à son Dieu, à pratiquer sans marchander ses observances. L'alliance avait été conclue aussitôt après la sortie d'Égypte, dans le désert du Sinaï, et un nouveau bienfait, la conquête du pays de Canaan, avait enchaîné plus étroitement Israël à sa parole.

En tout cela, Iahvé avait fait ses preuves. Il était donc plus puissant que les dieux de l'Égypte, ces incomparables Seigneurs dont les temples écrasaient de leur masse les palais mesquins des Pharaons, dont les énergies diverses et prodigieuses se reflétaient sur les vastes surfaces des pylones sous les formes les plus expressives de l'action de la nature.

Par un défi jeté à cette civilisation qui a ébloui même les Grecs, le nomade fils d'Israël se mettait au service d'un Dieu dont le nom signifiait seulement l'existence, sans attribut distinct, et qui ne voulait être adoré sous aucune forme sensible.

Que ce dogme auquel sont à peine parvenus quelques esprits d'élite dans l'antiquité, Platon et Aristote, sans le dégager nettement, sans en tirer aucune conséquence pratique, ait été promulgué dans un désert, par un homme élevé en Égypte, et qu'il ait été accepté par une nation comme le fondement de sa foi religieuse, c'est assurément la preuve d'une intervention spéciale de Dieu. D'autant que le législateur, Moïse, n'a pas procédé par raisonnement, mais a reconnu ouvertement que tout son génie n'avait été que la docilité à une révélation divine.

L'exclusion absolue des images, répondant à celle de tout attribut trop

(1) Ex., xx, 3.
(2) Ex., xx, 2.

caractérisé qui eût renfermé et restreint l'amplitude de l'Existence, était une voie plus sûre pour faire prévaloir l'Être unique de Dieu que les démonstrations des philosophes. De cette sorte les esprits étaient conduits facilement, selon la capacité d'une masse populaire, vers le dogme de l'unité absolue de Dieu. Ils en avaient le bénéfice pratique dans l'ordre religieux, avant même d'en avoir dégagé la donnée métaphysique fondamentale.

Cette indétermination pleine d'être, cet Être dont nul être sensible ne pouvait donner une idée, ce Dieu auquel rien ne pouvait être comparé, quoique l'usage donnât ce nom à tant d'autres, c'est déjà pour le sentiment religieux le Dieu unique qu'adorent les chrétiens. Toute la différence est moins dans sa propre notion, que dans son triomphe sur les autres auxquels on ne donne plus le même nom.

L'unité dans la puissance et les services rendus excluait jalousement tout rival, la nature inexprimable interdisait toute image, fût-elle une tentative aimante de se saisir de Dieu pour le rendre plus proche. Le législateur avait compris de plus, sous l'inspiration divine, que l'éparpillement du culte porterait à la longue une grave atteinte à l'unité.

Le même Dieu adoré en des lieux différents ne pouvait manquer de devenir le Dieu de tel sanctuaire, puis le dieu de tel pays. Aujourd'hui, l'unité est trop enracinée dans les esprits pour que le morcellement soit à craindre. Les Sémites, il est vrai, beaucoup moins bien doués que les Grecs pour l'abstraction, n'ont pas poussé aussi loin qu'eux la distinction des personnalités divines. Ichtar était à la fois la déesse de l'amour et de la guerre. Le Baal du pays était redoutable comme Kronos ou Arès, puissant et bienfaisant comme Zeus. Mais si dans une grande région, en Syrie par exemple, un Baal était partout le dieu de la foudre et de la pluie, le maître qui donnait de bonnes récoltes et qui exigeait des sacrifices cruels, cependant chaque peuple voulait avoir son baal, qui n'était pas celui du voisin, sans cesser pour cela d'avoir le même aspect. La multiplicité des lieux de culte amenait donc la multiplicité des dieux : toutes deux naissaient des prétentions de chaque tribu à une certaine autonomie, et inversement la distinction croissante des dieux était un danger pour l'unité de la nation.

La tradition d'Israël attribuait au législateur cette disposition très sage que le culte du Dieu Iahvé ne pourrait être rendu qu'au même lieu. C'était, semblait-il, paralyser l'essor du sentiment religieux, impatient de se satisfaire. Il recevait satisfaction par l'institution des trois grands pèlerinages, au lieu que Iahvé avait choisi. Rien de plus propre à resserrer les liens entre les tribus, on le conçoit sans peine. Rien aussi qui ne relevât plus sensiblement la haute dignité du Dieu qu'on ne pouvait honorer d'un

culte n'importe où, comme s'il était attaché de sa personne au lieu où il faisait abonder le blé, le vin et l'huile. Il paraissait plus éloigné, mais si on ne pouvait l'approcher chaque jour, le désir croissait avec le temps d'apparaître devant lui, au seul temple qu'il daignât honorer de sa présence. C'est ce désir qui inspirait les accents d'un psalmiste :

> Mon âme s'épuise en soupirant après les parvis de Iahvé ;
> mon cœur et ma chair tressaillent vers le Dieu vivant.
> Le passereau même trouve une demeure,
> et l'hirondelle un nid où elle repose ses petits ;
> Tes autels, Iahvé des armées...
> Car un jour dans tes parvis vaut mieux que mille (1)...

A la loi purement religieuse du culte rendu au seul Iahvé, était jointe une loi morale qui réglait les rapports des membres de la tribu entre eux sous l'aspect de la justice qui doit régner parmi les hommes : c'était la croyance de l'antiquité que les règles de la vie morale font partie de la loi dictée par la divinité. C'était encore le cas de l'Islam jusqu'à la réforme hardie de Moustafa-Kémal de distinguer le droit humain du droit divin. Les peuples anciens exprimaient ainsi cette vérité que le fondement de toute obligation de l'ordre moral est dans la volonté et dans la nature même de Dieu. Mais nulle part cette dépendance n'était mieux marquée que dans la loi de Moïse, avec cette conséquence très nettement perçue qu'en acceptant l'alliance on s'engageait à pratiquer la justice sociale, et que toute offense au prochain était une injure faite à Dieu.

Dieu n'était donc pas seulement attentif aux négligences commises dans le service de son autel ; il se devait de punir aussi toute infraction à la justice, que le prochain fût atteint dans sa femme, dans ses biens, ou dans tout autre de ses droits.

Telle était, pour la réduire à quelques mots, l'économie de la législation que la tradition attribuait à Moïse, entre la sortie d'Égypte et la conquête de Canaan.

On sait avec quelle violence une critique très sûre d'elle-même a attaqué les traditions d'Israël. Wellhausen fut le plus systématique de ces maîtres. D'après lui, la loi n'a pas précédé le prophétisme ; c'est plutôt le prophétisme qui a révélé le principe du monothéisme moral et qui a ensuite, par une nécessité logique, créé une loi destinée à le faire prévaloir. C'est Amos le premier dont le génie a découvert dans le châtiment infligé à Israël par Iahvé l'acte d'un Dieu assez épris de la justice pour la faire régner même au détriment de son peuple tendrement aimé. Si Israël était

(1) Ps. LXXXIV, 3-4 ; 11.

vaincu, ce n'était pas que son Dieu fût moins fort que ceux du vainqueur, c'est qu'il voulait punir les excès tyranniques des chefs du peuple, et sa puissance éclatait même dans sa défaite apparente, puisque les ennemis n'étaient que les instruments de sa juste vengeance.

Et en effet c'est bien le thème de la prédication des prophètes, comme aussi de la tradition la plus ancienne sur le temps des Juges; aussitôt qu'Israël devenu maître en Canaan se laisse entraîner à rendre un culte aux dieux du pays, il est châtié par son propre Dieu jusqu'à ce qu'il se repente.

Mais une semblable leçon ne fut jamais proposée ni avec la même force, ni avec le même succès final en dehors d'Israël. Et la raison en est simple. Pour le sens vulgaire des gens du commun, il n'est pas de paradoxe plus choquant. La victoire a été encore présentée par l'Islam comme le signe décisif de l'intervention de Dieu et de la véracité de son prophète. Tout peuple vaincu dans l'antiquité était entraîné à adopter les dieux de son nouveau maître. A tout le moins, pour qu'une réaction se produise et l'emporte dans le sens de celle d'Amos, est-il absolument nécessaire que la foi en un Dieu soit ancrée profondément dans l'esprit et les sentiments d'un peuple comme en un être tout-puissant, et qui ne transige pas sur l'ordre moral, ou, comme on disait alors, qui ne se laisse pas aveugler par des présents. Si l'on croyait encore à la puissance du dieu, malgré la défaite, le fidèle devait reconnaître qu'il l'avait méritée par une négligence, peut-être même par un oubli dans les cérémonies religieuses. Le remède était tout indiqué de recourir à des purifications, de se surpasser par le nombre et la qualité des victimes, jusqu'à immoler, comme à Carthage, les enfants des principaux citoyens. Mais s'imposer une réforme morale pour se rendre les dieux propices, c'est à quoi personne ne songeait. Un prédicateur de réforme sociale eût été traité comme un novateur dangereux. A moins précisément que le Dieu qu'il s'agissait d'apaiser n'ait été connu de tous comme un Dieu juste, auquel on avait promis la fidélité aussi sur ce point.

Et c'est précisément le thème d'Amos, comme Wellhausen l'a si bien compris :

> Je hais, je dédaigne vos fêtes,
> je n'ai aucun goût à vos assemblées.
> Si vous m'offrez vos holocaustes et vos oblations,
> je n'y prends pas plaisir,
> et vos sacrifices de veaux engraissés,
> je ne les regarde pas...
> Mais que le jugement coule comme l'eau,
> et la justice comme un torrent qui ne tarit pas! (1)

(1) Am., v, 21-24.

Seulement aucun prophète ne se serait risqué à heurter de front le sens de tout un peuple, s'il n'avait eu un appui solide dans la croyance de tous. Lorsque, après une charge impétueuse contre les crimes de Damas, de Gaza, d'Édom, d'Ammon, de Moab, Amos tombe enfin en frémissant sur Juda et sur Israël, c'est pour dénoncer le crime qui leur est propre :

Parce qu'ils ont rejeté la loi de Iahvé, et qu'ils n'ont pas gardé ses ordonnances, et que leurs idoles de mensonge les ont égarés... Parce qu'ils vendent le juste à prix d'argent, et l'indigent pour une paire de sandales (1)...

Il reste aux critiques la mince ressource de retrancher du texte d'Amos cette loi et ces ordonnances. Mais il leur faudrait renouveler trop souvent cette coupure, et pour aboutir à ce non-sens d'une prédication chimérique sans aucun point d'appui. La tradition suppose le surnaturel, elle le proclame. Mais sous cette influence ou en dépit de cette influence, les sentiments suivent le cours ordinaire de la nature. Les souvenirs d'un passé lointain, mais conservés dans la conscience quotidienne de tout un peuple, l'existence reconnue d'une loi religieuse et morale qui a toujours eu des défenseurs sont, comme le prophète le proclame, ce qui permet de voir le châtiment d'une double faute où les autres peuples ne voient que la colère de dieux insuffisamment honorés et repus, sinon impuissants à défendre leurs dévots. Encore le prophète, parlant au nom de Dieu, reproche-t-il au peuple ses fautes morales beaucoup plus que la négligence dans des offrandes dont il n'a pas besoin. C'est la divine originalité de cette prédication, que les prophètes aient fait porter leur effort sur le point le plus opposé à tout le penchant du paganisme, en rehaussant la valeur de la justice au point de paraître dédaigner les sacrifices et les cérémonies. Si l'on tient compte de la loi des contrastes violents de l'esprit sémitique, le dégoût de sacrifices offerts par un intérêt si bas ne signifie pas que Dieu rejette absolument tout culte; l'essentiel était de mettre au-dessus de tout l'obéissance à Dieu auteur de toute la loi. Comparés à la pratique de la justice, les sacrifices avaient peu d'importance, et Israël avait pu les négliger dans le désert où il était difficile de se procurer des victimes (2).

Aussi bien les prophètes, tout en raillant un zèle inspiré par l'intérêt ou par la peur, ne transigent pas sur les points essentiels de l'hommage rendu à Iahvé. Il ne tolérera jamais qu'on lui associe un autre Dieu, fût-il celui du pays que cultivent maintenant les Israélites, le baal des

(1) Am., II, 4-6. Quoique le prophète ait consacré un couplet à chacun des deux royaumes, leur faute est commune. — La peine du rapt est dans Ex. XXI, 16 : « Celui qui dérobe un homme, soit qu'il le vende, soit qu'on le retrouve entre ses mains, doit être mis à mort. »

(2) C'est, croyons-nous, le sens d'une parole d'Amos sur laquelle Wellhausen a tant insisté : « Des sacrifices et des oblations m'en avez-vous offert dans le désert pendant quarante ans, maison d'Israël? » (Am. V, 25).

des sources, de la pluie et des produits du sol, ou l'Astarté de la fécondité des troupeaux et des hommes. Il rejette ce nom compromettant de *Baal* (1), ou de « maître ».

A plus forte raison n'acceptera-t-il aucun hommage, lui fût-il adressé sous son nom de Iahvé, mais en le représentant sous la même forme de taureau que le grand Hadad de Syrie. Osée, prophète en Israël comme Amos, avant la ruine de Samarie, s'exprime comme lui :

> « Ils ont transgressé mon alliance,
> et péché contre ma loi.
> Ils crient vers moi : « Mon Dieu » !
> Nous t'avons connu, *nous*, Israël ! »...
> Ton veau m'a dégoûté, Samarie...
> et il ne sera pas un Dieu.
> Car il sera mis en pièces,
> le veau de Samarie ! »

Le paradoxe de prophètes imposant à tout un peuple la croyance en une loi dont ils auraient posé les bases en prétendant s'appuyer sur elle, c'est plutôt le paradoxe de la critique imposant un système préconçu à la crédulité d'un temps qui se croit éclairé.

Le système de Wellhausen nous obligerait à admettre encore un autre paradoxe au terme de l'évolution. Les prophètes sont censés prouver que la loi n'existait pas parce qu'ils mettent des applications morales au-dessus de ses prescriptions rituelles observées jusqu'alors sans une intention désintéressée : il faudrait donc admettre du moins l'existence d'une loi morale reconnue de tous. Mais comment aurait-elle existé sans cette loi religieuse que les Israélites se faisaient un point d'honneur de pratiquer ?

La loi morale naturelle, gravée dans les cœurs, de Sophocle, de Platon, de Cicéron, supérieure à la loi écrite, n'a été dégagée que par la réflexion philosophique (2). Il serait bien étrange qu'elle ait été reconnue par Israël, qui fut toujours très préoccupé de l'appuyer sur des textes, non de l'opposer à la loi écrite.

Ce phénomène serait plus inadmissible à la raison qu'un peuple assisté par Dieu dans son développement religieux et moral. D'autant qu'en fait les prophètes ne renvoient qu'à une seule loi, celle de Iahvé.

Et voici un autre phénomène bien étrange. Avec ses invectives contre les sacrifices mal compris, la prééminence accordée par lui à la loi religieuse et morale, le prophétisme aurait abouti à faire naître une loi chargée

(1) Osée, II, 18.
(2) R. Hirzel, ἄγραφος νόμος, dans *ASG Philol. histor. Klasse*, XX, 1900.

d'observances, qui devint même un obstacle presque insurmontable à la prédication d'un culte en esprit et en vérité! D'où serait sortie cette loi cérémonielle qui ne saurait avoir eu pour pères les hommes de l'esprit moins attachés aux cérémonies qu'à la morale?

La solution traditionnelle ne prétend pas imposer à l'esprit critique une énigme insoluble, une véritable gageure.

On admettra simplement que de tout temps, Israël, comme tous les autres peuples ses voisins, avait des coutumes assez compliquées, car la simplicité des relations n'est pas ordinairement l'apanage des peuples dits primitifs. Il avait aussi son Dieu, ses fêtes, ses pratiques religieuses et sociales. Dans quelle mesure tout cela était-il écrit avant Moïse, a-t-il été écrit par Moïse, c'est une question purement littéraire, que nous n'avons pas à traiter ici. La tradition attribue à Moïse des écrits assez considérables; l'existence du Code de Hammourabi et de nombreux fragments d'autres codes nous prouve que cette tradition n'a rien d'invraisemblable. D'autre part l'Église ne nous oblige pas à admettre que le Pentateuque est sorti intégralement de son stylet ou de son calame, que la législation n'a jamais été réécrite ni modifiée.

L'histoire, interrogée sans parti pris, nous enseigne qu'au temps de Moïse toute la législation fut animée et dominée par un principe religieux bien supérieur à celui du temps. Ce que la législation atteste d'elle-même, nous venons de voir que le prophétisme le confirme expressément et le suppose nécessairement comme sa base.

Israël avait conscience d'être uni à Dieu, à son Dieu, par une alliance. Il manqua constamment à son devoir : on en conclut que la loi n'existait pas. Mais alors il n'eût eu conscience d'aucune faute. C'est par la conviction qu'il avait de ses obligations que le peuple, éclairé par les prophètes, envisagea ses malheurs comme des châtiments. La leçon devait être d'autant plus profitable qu'il était mieux en état de la recevoir, par la conscience d'une faute commise.

Cette vérité, d'une psychologie élémentaire, éclate dans tout son jour à propos de la chute de Samarie et de Jérusalem. La comparaison de ces deux situations est indispensable pour apprécier à sa valeur la restauration religieuse qui donna naissance au judaïsme.

Dès les temps les plus anciens, il y a comme un double foyer d'influence au sein des tribus qu'on nommait les Benê-Israël. Rien n'autorise à exagérer ce dualisme jusqu'à nier la fédération primitive des nomades établis en Égypte et errants dans le désert. Il fut plutôt accentué par le caractère propre du pays occupé par la tribu de Juda auprès de laquelle Benjamin était posté pour défendre la frontière du côté du nord.

Solidement installé dans ses montagnes, pauvre et obligé à un travail plus persévérant pour tirer sa nourriture d'un maigre sol, en revanche riche en vin, Juda s'était aguerri par de longs combats contre les Philistins. La monarchie était née de la nécessité d'avoir un chef de guerre. Inaugurée dans Benjamin avec Saül, grandie par l'élévation du judéen David, roi d'Hébron, puis conquérant de Jérusalem, la royauté ayant fait ses preuves et organisé sa capitale s'était imposée facilement à toutes les tribus. Le règne glorieux de Salomon, bâtisseur du Temple, avait scellé l'unité. Mais le joug de Juda parut trop dur. Dépourvu de richesses naturelles, il les prenait où il les trouvait; il extorquait les ressources indispensables au luxe du palais royal, à l'entretien d'une armée.

Les autres tribus se lassèrent d'une contrainte qui ne parut plus nécessaire après une paix prolongée. Pourtant le temps de la dispersion des clans nomades était passé à jamais. Une concentration se fit au profit d'Éphraïm, situé en face de Juda au nord, dans une région moins haute et plus fertile, guère moins féconde en vin, plus abondante en huile et en blé. A ce groupement constitué en hostilité contre Juda, il fallait un centre religieux et une capitale. Le centre religieux était indiqué par la tradition : Béthel, célèbre par la vision du patriarche Jacob, par le sanctuaire qu'il avait institué en oignant une pierre sacrée. Le Dieu était donc toujours le Dieu de Jacob-Israël, mais on était plus près de la Syrie, où régnait Hadad, dieu de la foudre, de la tempête et de la pluie, dont l'énergie était figurée par l'image d'un taureau. Il n'y eut pas seulement schisme, refus d'adorer au temple de Jérusalem, fondation d'un culte distinct avec ses sacrifices et ses prêtres sacrificateurs. Il y eut violation formelle de l'alliance par la fabrication d'une image sensible du dieu : Iahvé était encore invoqué, mais il se devait de rejeter comme sacrilèges les prières adressées à un taureau.

Ce péché qu'on nomma chez les Grecs une idolâtrie ne fut pas le seul. L'antique peuple de Canaan, plus ou moins expulsé ou soumis à la corvée, avait conservé son indépendance le long des côtes, surtout à la hauteur de Tyr et de Sidon. Le commerce avait enrichi prodigieusement ces grandes cités maritimes. La pourpre qu'elles fabriquaient était le symbole de leur luxe. L'Égypte, comme nous le savons mieux depuis les fouilles récentes, leur avait appris les commodités de la vie et l'art des lettres, surtout à Byblos.

Ces villes florissantes avaient pour les rudes agriculteurs de Zabulon et de Nephtali, sises au-dessus du lac de la Harpe (1), le mépris des civilisés

(1) A cause de sa forme, ce nom (*Kinnereth* en hébreu) avait été donné au lac que nous nommons « de Tibériade ».

pour des barbares. Les barbares ont souvent répondu par des agressions répétées à un dédain insolent. Ceux d'Israël s'estimaient heureux de conserver un pays qu'on leur laissait, la mer étant une source inépuisable de profits. Le sentiment de leur infériorité les inclinait surtout devant les temples où s'entassaient les trésors, où l'on adorait des idoles de métaux précieux, revêtues de pourpre, Seigneurs redoutables comme un Melqart, mystérieux comme un Echmoun, secourables comme la Dame de Gébal. Quand Achab, roi d'Israël, eut obtenu d'épouser Jézabel, fille d'Ethbaal, roi des Sidoniens, il s'empressa de bâtir au baal étranger un temple et un autel dans sa propre capitale.

Cette ville, créée (1) par son père Omri, était Samarie.

La royauté de l'Israël du nord avait d'abord été nomade. Ce fut le trait de génie d'Omri de découvrir un site bien supérieur par son allure et sa défense facile à Jérusalem elle-même. Au sein des collines enchevêtrées qui s'étendent des montagnes de Juda à la grande plaine d'où émerge au Nord la Galilée, une éminence oblongue est détachée comme un promontoire qui regarde de loin vers la mer. Vraiment elle domine, comme un trône au point culminant d'un amphithéâtre. On n'y parvient du nord et du sud que par des cols escarpés, faciles à défendre : seule une bande de terre étroite la relie au plateau oriental.

Samarie n'avait rien à craindre de la Judée, satisfaite de contracter avec elle une alliance. Damas dans ses jours d'expansion belliqueuse essaya de la réduire, mais la Syrie, amalgame de petits états plutôt que nation compacte et résolue, était incapable d'un effort persévérant. Le danger vint de plus loin, lorsque l'Assyrie prit un élan qui devait la conduire jusque dans la Haute Égypte.

Samarie, menacée par les accents formidables d'Amos, avertie par les invitations pressantes et pathétiques d'Osée, refusa de se convertir, confiante dans cette situation unique qui lui permit de résister trois ans : enfin Sargon emporta la ville.

Les Assyriens étaient grands adorateurs des astres. Loin de revenir à Iahvé et à sa loi, les Israélites avaient ajouté cette faute de fléchir les dieux de leurs ennemis en adorant toute l'armée des cieux. La prévarication était complète. L'auteur du livre des Rois tire toute la moralité de cette histoire : d'abord un culte qui pouvait passer pour rendu au dieu des ancêtres, mais en élevant des stèles et des poteaux en bois, « sur toute colline élevée et sous tout arbre vert ». Puis les veaux en fonte, odieuse image de Iahvé, enfin le culte des Baals et de toute l'armée des cieux. Et cela en dépit des avertissements des prophètes depuis

(1) Les fouilles ont prouvé que la ville est en effet d'origine purement israélite.

les jours d'Élie, car les Israélites raidirent leur cou contre Iahvé leur Dieu (1).

Ainsi la ruine avait été annoncée. Son caractère de châtiment n'était pas seulement imprimé dans les consciences par le sentiment des fautes commises; il avait été dénoncé comme tel par le sceau que l'événement avait mis sur les prophéties. Et cependant Israël ne se convertit pas. Bien plus, la destruction de l'état israélite consomma la décadence religieuse. Des gens d'Assyrie furent implantés dans le pays de Samarie demeuré le point de départ suspect d'une révolte possible. Ils y vinrent naturellement avec leurs dieux, et s'ils se crurent obligés, selon la coutume, de rendre quelque hommage au dieu du pays, ce mélange stabilisait une situation odieuse aux vrais Israélites.

Quant à ceux des défenseurs de Samarie que le glaive épargna et qui furent transportés en Assyrie, leur foi n'était pas assez ferme pour résister à cette épreuve. Quelques-uns sans doute conservèrent un souvenir attendri de la loi et des fêtes des anciens jours (2) : nul groupement ne se forma pour conserver intacts la religion et la cohésion nationale. Dans Juda on ne cessa d'entretenir l'espoir du retour de ces exilés (3) : eux ne se sentirent plus rattachés à leur patrie ni à leur Dieu.

Nous n'en sommes point étonnés. Habitué à juger des choses d'après un raisonnement purement naturel, l'esprit moderne explique simplement la catastrophe de Samarie comme le résultat inévitable de la lutte d'un petit état contre une grande puissance en train de conquêtes. Il prête volontiers aux anciens ses propres conceptions. Même ceux qui sont disposés à reconnaître dans l'histoire l'action souveraine de Dieu se sentent, en vertu même de leur foi, incapables d'en déterminer les buts : les voies de Dieu sont incompréhensibles. Une nation vaincue et suppliciée n'est pas nécessairement une nation châtiée : elle est peut-être supérieure à ses ennemis, religieusement et moralement. Rien n'obligeait les Israélites à se confesser plus coupables que les Assyriens, agresseurs injustes, vainqueurs cruels, maîtres impitoyables.

Cependant pour les juger nous devons tenir compte de leur croyance en la conduite spéciale de Iahvé, qui n'était pas leur Dieu à la façon des Seigneurs des autres peuples, par un lien naturel qui l'obligeât à les défendre, s'il le pouvait. Leur Dieu était tout puissant; il les avait choisis librement pour ses fidèles, eux l'avaient reconnu et s'étaient engagés envers lui à obéir à sa loi. Moyennant quoi il se faisait fort de les sauver d'un désastre total, de l'anéantissement. Les prophètes étaient ses

(1) II Rois, XVII.
(2) Le livre de Tobie.
(3) Ezéchiel, XXXVII, 19 etc.

organes, qui indiquaient la voie du salut pour la nation, qui menaçaient de fléaux en cas de prévarication. Le fléau frappant dans ces conditions précises et comme à point nommé, se présentait comme un châtiment dans une entière clarté.

Il y eut une contre-épreuve.

Il plut à Dieu de montrer l'insuffisance du raisonnement naturel de la balance des forces en sauvant Jérusalem dans des circonstances non moins critiques que celles où Samarie avait sombré.

Sennachérib n'était pas moins puissant que Sargon, et son dessein de s'emparer de Jérusalem avait été hautement proclamé par ses envoyés, avec un défi insultant au Dieu protecteur de Juda : « N'écoutez donc pas Ézéchias, car il vous abuse en disant : Iahvé vous délivrera. Est-ce que les dieux des nations ont délivré chacun leur pays de la main du roi d'Assyrie?... Ont-ils délivré Samarie de ma main? » (1).

Et cependant, quand tout était désespéré, Isaïe avait promis le secours de Iahvé. Jérusalem avait été miraculeusement délivrée. Dans la grande inscription où il raconte en détail sa campagne de Palestine, Sennachérib célèbre Jérusalem assiégée et tout le pays saccagé : il ne dit pas qu'il l'ait prise...

Cette délivrance imprévue exalta aux yeux des Judéens la Toute-Puissance de Iahvé. Ils en conclurent qu'ils n'avaient plus rien à craindre. Il ne les abandonnerait pas. Ils étaient ses hommes. Leur salut dépendait de Lui, mais son honneur dépendait de leur existence. S'il était conscient de sa dignité, il se devait de les délivrer de ceux qui insultaient à la gloire de son nom. Le petit temple de Jérusalem qui était le sien devenait ainsi leur sauvegarde. A toutes les menaces de Jérémie ils répondaient : Nous avons le Temple de Iahvé!

Et cependant Jérusalem fut détruite comme Samarie, et cette ruine fut le point de départ d'une restauration qui réparerait les fautes du passé. Cette conversion est beaucoup plus étonnante que l'obstination de Samarie. Comment fut-elle opérée?

Il serait aisé de s'étendre sur cette histoire, car il n'est pas d'époque dans l'Ancien Testament où l'action de Dieu ait été plus suivie, plus émouvante, avec un souvenir précis conservé dans les prophéties des deux organes de Dieu, Jérémie et Ezéchiel. Rappelons seulement les faits principaux.

Pour que la leçon soit plus claire, imposée à une réflexion devenue plus attentive et surexcitée par une angoisse toujours croissante, la tragédie se produisit en plusieurs actes douloureux.

(1) II Rois, XVIII, 32 ss.

La sagesse politique était dans un embarras cruel. Il était impossible de lutter à la fois contre l'Égypte et contre le nouvel empire babylonien, héritier de la puissance assyrienne. Fallait-il donc opter et joindre la fortune de Juda à celle de l'un des potentats qui se disputaient ce petit pays, éternelle balle que chacun d'eux ramenait tour à tour dans son camp?

La sagesse inspirée des prophètes conseillait une politique d'attente, confiante dans le secours de Dieu. Le pieux roi Josias avait été mal inspiré en barrant le chemin à Néchao, roi d'Égypte, montant à la rencontre des gens du nord (1). Depuis que Nabuchodonosor, roi de Babylone, avait inauguré un règne irrésistible, il n'y avait qu'à se tenir cois, acceptant la sujétion inévitable qui serait relativement douce. Le roi de Juda Joakim l'avait d'abord compris. Il se révolta, fut enchaîné et conduit à Babylone avec un premier lot de captifs, vers l'an 604 av. J.-C.

Fidèle aux anciennes traditions, Nabuchodonosor laissa régner Joachin, âgé de dix-huit ans, fils du roi vaincu. Révolte de Joachin au bout de trois mois, nouvelle intervention des Chaldéens; Jérusalem se défend mollement, elle est prise et pillée (598 av. J.-C.); dix mille captifs sont traînés en Babylonie (2).

Le jeune téméraire fut remplacé par son oncle, Mathanias, que Nabuchodonosor nomma Sédécias. Celui-ci se tint tranquille durant neuf ans. Puis il se révolta. Le siège de Jérusalem commença aussitôt et dura deux ans. Les Judéens le soutinrent avec intrépidité, à la fois confiants aveuglément dans l'aide miraculeuse de Iahvé et sourds à la parole de son prophète Jérémie. Le désastre fut complet. La ville prise, le temple et le palais incendiés, après les premières exécutions l'élite de la nation fut emmenée en Babylonie. Le gros du peuple resta en Judée sous le commandement d'un gouverneur, instrument de la domination étrangère.

Godolias, un judéen, s'installa à Maspha (3), d'où il pouvait surveiller les ruines de Jérusalem et les confins de l'ancien royaume du nord. Mais des nationalistes forcenés le massacrèrent avec sa garde de Chaldéens et d'Israélites soumis. Après ce coup désespéré, ils s'enfuirent en Égypte, entraînant avec eux Jérémie, suspect de pactiser avec les Babyloniens. Ce n'est pas de cette bande, renforcée de chefs militaires et d'un peuple nombreux, que devait venir la restauration. Nous les retrouverons plus tard en Égypte pour juger, à la mesure de cet échec, le caractère extraordinaire et vraiment divin de la création du Judaïsme par les réfugiés et les captifs de Babylone.

(1) II Rois, XXIII, 28 ss.
(2) II Rois, XXIV, 10 ss.
(3) Aujourd'hui *Tell Naṣbeh,* à 13 kilom. au nord de Jérusalem.

§ 2. — *La préparation des âmes en Babylonie.*

Les captifs emmenés à Babylone sous Ioakim et sous Joachin ne valaient pas mieux que ceux qui s'enfuirent en Égypte après la chute définitive de Jérusalem sous Sédécias. On doit seulement conjecturer que c'étaient des forces plus actives, des nationalistes plus déterminés, une élite estimée par les Chaldéens plus redoutable que ceux qu'on ne jugea pas à propos de déporter. Leur attitude religieuse était la même, sinon pire, car Ezéchiel, leur compagnon de captivité, n'ignorait pas qu'il y avait des idolâtres parmi ceux qui venaient le consulter, avec une soumission feinte, comme s'ils étaient fidèles à Iahvé (1).

La première leçon reçue par Jérusalem et dont ils avaient été les victimes ne leur avait rien appris : l'idolâtrie glorieusement florissante à Babylone ne pouvait qu'ajouter ses séductions au scandale de la défaite de Iahvé. Comme leurs pères, ils hésitaient entre leur Dieu et des dieux étrangers, entre le concept d'un Dieu supérieur à toute la nature, et des dieux qui y étaient mêlés par l'image, entre un ordre social religieux qui tenait étroitement unis tous les fils d'Israël dans la pratique de la circoncision et du sabbat, et le laisser aller qui les assimilait aux autres.

La prédication d'Ézéchiel à Babylone était au fond la même que celle de Jérémie à Jérusalem. Ne rendre un culte qu'à Iahvé seul, et sans le diminuer par une image, se serrer autour de sa loi. Là était le vrai principe de la cohésion nationale que la domination des Chaldéens ne mettait pas en péril. Moins d'aspirations, en fait irréalisables, vers une indépendance absolue; plus d'attachement à ce qui était en réalité la sauvegarde de l'existence distincte d'Israël parmi les peuples.

Les deux prophètes faisaient les mêmes menaces, évoquaient les mêmes promesses d'un glorieux avenir. Mais leur situation différente faisait de Jérémie le prophète du malheur imminent, d'Ézéchiel le prophète de la restauration future.

Assurément la situation de Jérémie est plus dramatique et plus douloureuse. Dans l'angoisse du siège, une fièvre de lutte acharnée s'est emparée de tout un peuple; tous les cœurs battent à l'unisson, les esprits sont emportés par la même noble folie. Rôle ingrat que celui de l'homme qui a mission du Seigneur de prêcher une sagesse qui paraît inspirée par la crainte! Aussi Jérémie est-il demeuré le type de l'homme des douleurs, dont les paroles sont inutiles, qui ne sert son peuple que par sa passion et sa mort, du patriote qui ne sera compris qu'après que son sacrifice aura été consommé, vainement en apparence.

(1) Ez., XIV, 3.

A Babylone, plus conscients de la formidable force qu'ils avaient jadis bravée imprudemment, les déportés avaient moins d'illusions, sans perdre tout à fait l'espérance. Ils s'enflammaient aux premiers indices d'une révolte possible, puis prochaine, puis réalisée. Impuissants, réduits à dissimuler, chuchotant entre eux les bruits venus à travers le désert. Les nouvelles reçues de Jérusalem, commentées autour d'eux par leurs maîtres, faisaient sur ces exilés une impression plus poignante encore que des communiqués lus dans un pays étranger, parmi une foule indifférente ou hostile.

Implacable en apparence, parce qu'il voulait les sauver, Ézéchiel ne se lassa pas, avant même que la guerre ait commencé, dès la cinquième année de la déportation du roi Joachin, c'est-à-dire dès la cinquième année de Sédécias, d'accumuler menaces sur menaces. Comme pour rendre l'anxiété plus cuisante par une vision plus sensible, il dessina sur une brique, longtemps d'avance, Jérusalem assiégée avec la place des corps d'armée des assaillants, des terrasses et des béliers frappant les murs.

Mal conscients de leur ingratitude et de leur indignité, les Juifs espéraient-il malgré tout dans le secours de Iahvé, à cause du Temple? L'imagination ardente du prophète, enlevée par l'Esprit, pénétrait dans l'enceinte de Jérusalem. Au cœur même du sanctuaire, séjour immuable de leur Dieu qu'Isaïe (VI, 1 ss.) y avait vu sur un trône, tandis que les Séraphins le voilaient de leurs ailes, Ézéchiel découvrait une idole rivale, au nord de la porte de l'autel (1). Il perçait la muraille, et voici toutes sortes de figures de reptiles et d'animaux immondes, et toutes les abominations de la maison d'Israël dessinées sur la muraille, encensées par une assemblée sacrilège de soixante-douze vieillards, pendant que des femmes assises à la porte du septentrion pleuraient le dieu Tammouz et que, dans le parvis intérieur, vingt-cinq hommes, tournant le dos à la maison de Iahvé, se prosternaient devant le soleil levant (2).

Le Dieu d'Israël s'obstinerait-il à défendre un temple profané? Ézéchiel l'avait vu, en recevant de lui sa mission de sentinelle d'Israël, sous une forme indéfinissable, ou plutôt manifestant par cet amalgame inouï d'animaux et de roues portés au gré de l'esprit qui les animait, que celui qui siégeait naguère sur les Chérubins était désormais appliqué à réaliser d'autres desseins, par une action incompréhensible, mais souverainement libre et efficace.

L'objet de cette providence, sans cesse en mouvement, comme si elle poursuivait un objet nouveau, ce n'était plus le Temple, ni les gens de Jérusalem, mais ceux qu'il choisirait parmi les exilés. Et cette parole

(1) Éz., VIII, 5.
(2) Éz., VIII, 10 ss.

étonnante, qui prélude à l'Évangile : « Ainsi parle le Seigneur Iahvé : Oui, je les ai éloignés parmi les nations, je les ai dispersés parmi les pays ; mais je serai pour eux un sanctuaire (1). » Il a quitté son palais de pierres, sa demeure sera désormais chez les captifs.

Toutefois ce n'est pas encore la formule décisive de Jésus à la Samaritaine : « Ce ne sera ni sur cette montagne, ni dans Jérusalem que vous adorerez le Père... Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité » (2). L'heure n'est pas venue. Aussi le prophète ajoute : « Je serai pour eux un sanctuaire pendant un peu de temps, dans les pays où ils sont allés... Je vous rassemblerai du milieu des peuples, je vous recueillerai des pays où vous avez été dispersés, et je vous donnerai la terre d'Israël (3). »

Là Jérusalem qui se débat sous les serres de Nabuchodonosor est condamnée parce qu'elle s'obstine dans sa résistance. Aux déportés, déjà frappés, déchus de tout espoir, il appartient de réfléchir, de comprendre que son erreur est son idolâtrie, que le peuple entier doit enfin choisir entre le Dieu des pères et les dieux de ses tyrans. Ceux-ci d'ailleurs ne sont pas invincibles, il s'en faut. Et avec une maîtrise assurée par la foi, Ézéchiel promène ses oracles dévastateurs sur tous les ennemis d'Israël, les anciens et irréconciliables voisins, comme Ammon, Moab, Édom, presque des frères, sur les Philistins, et aussi ceux qui avaient apparu dans l'histoire comme des puissances d'argent prestigieuses, Tyr et Sidon, enfin l'Égypte, le monstre formidable accroupi dans les roseaux du Nil.

Volontiers le peuple se pressait autour du prophète. La parole de Iahvé, si souvent méprisée, si souvent victorieuse, n'avait pas perdu son ascendant. On s'en entretenait « le long des murs et aux portes des maisons (4) », pour ne pas éveiller les soupçons des Chaldéens. L'attention était captivée par les gestes bizarres, mais évocateurs, du voyant, par les postures pénibles qu'il conservait comme une gageure, et qui faisaient de lui un associé aux souffrances des assiégés. Comme il s'accompagnait d'un instrument et que sa voix était belle, on écoutait ce chanteur agréable le soir, entre compatriotes et les portes closes. Puis ces petites gens qui gagnaient leur vie en trafiquant avec les gens de Babylone retournaient le lendemain à leur commerce. En somme, ils n'étaient pas inquiétés ; « leur cœur poursuivait leur gain », et ne se souciait pas de pénitence.

Mais en dépit de leur aveuglement, le signe avait été décrété. Dieu avait donné sa parole à son serviteur, condamné à subir tant d'avanies :

(1) Éz., XI, 17.
(2) Jo., IV, 21-24.
(3) Éz., XI, 16 s.
(4) Éz., XXXIII, 30.

« Quand ces choses arriveront — et voici qu'elles arrivent, — ils sauront qu'il y avait un prophète au milieu d'eux » (1).

La prophétie tellement précise et si ferme fut en effet confirmée par l'arrivée du fugitif (2) porteur de la fatale nouvelle, qui précédait un second et plus considérable convoi de déportés : Jérusalem était réduite en cendres.

Le coup était porté, confirmant les oracles du prophète. Il ne laissa pas cependant de reprendre sa prédication auprès des nouveaux captifs, prenant sans doute à témoins ceux qui l'avaient entendu, insistant davantage, comme il convenait pour relever ces vaincus, sur les promesses de restauration dont ils devaient se montrer dignes.

Enfin, vingt-cinq ans après son arrivée à Babylone avec le roi Joachin, comme s'il était désormais étranger aux calamités présentes, il rédigea le plan du sanctuaire de l'avenir, dans la paix reconquise à Jérusalem. A ce prêtre il fut en effet donné d'esquisser le royaume de Dieu comme un temple, bâti sur une colline sacrée, où Iahvé désormais habiterait seul.

Le trait le plus clair de cette construction étrange, d'une régularité qui défie les obstacles de l'adaptation à un sol accidenté comme celui de Jérusalem, est en effet d'être la maison du grand roi, rejetant comme une souillure la cohabitation avec les princes de Juda.

L'ancien temple de Iahvé pouvait en effet passer pour la chapelle royale du palais, et les rois infidèles lui imposaient à l'occasion le contact de leurs cultes idolâtriques. Désormais la place sera nette : « La maison d'Israël, elle et ses rois, ne souilleront plus mon saint nom par leurs prostitutions, par les cadavres de leurs rois et par leurs hauts lieux, en mettant leur seuil auprès de mon seuil, et leur poteau auprès de mon poteau, de sorte qu'il n'y avait que le mur entre eux et moi, souillant ainsi mon saint nom par leurs abominations qu'ils commettaient; et je les ai exterminés dans ma colère » (3).

D'ailleurs, quoiqu'il soit fait une description de la Terre Sainte, aucune place n'y est réservée à l'établissement royal. C'est assez que Dieu règne, comme au temps de Samuel. Le nouvel Israël sera donc gouverné par lui.

Dans un symbolisme aussi résolu, cette prétérition des rois de Juda, héritiers de David, équivaut à leur exclusion du trône. Ézéchiel prévoit, il est vrai, un personnage auquel il donne le nom de Prince, mais sans aucun des prestiges ordinaires de la puissance royale, sans cour et sans armée. Le grand prêtre n'est pas nommé plus que le roi, quoique les prêtres, fils de Sadoq, soient désignés pour être à la tête du culte. Le

(1) Éz., XXXIII, 33.
(2) Éz., XXIV, 26 s.
(3) Éz., XLIII, 7-9.

thème est toujours et partout celui de la sainteté. Cet attribut redoutable qui frappe de mort ceux qui s'approchent de Dieu sans être purs, sera cependant une cause de vie. Du sanctuaire sortira une source qui deviendra un grand fleuve puis une mer, submergeant et assainissant les eaux de la mer Morte, désormais féconde, et bordée d'arbres aux fruits savoureux (1).

Devant cette vision, découpée si nettement dans un horizon de rêve, l'architecte et le topographe proclament l'irréalisable. Une réalité était cependant contenue dans ce symbolisme, celle du Judaïsme qui allait naître. Elle correspondit à la prophétie par la conversion des captifs, ramenés en Terre Sainte, groupés autour du Temple isolé désormais, sans roi de la maison de David, obéissant à un prince, assidus à la pratique du culte sous la direction des prêtres sadocides, en attendant l'effusion de la grande source du salut.

Quand Ézéchiel eut les yeux fermés sur cette promesse, le peuple était-il assez docile pour y croire?

Revenir à Dieu, selon le langage des prophètes, c'était revenir à lui par le cœur, changer un cœur de pierre en un cœur de chair. Le châtiment n'est pas de nature à attendrir. Il aveugle, s'il se heurte à l'obstination. Même s'il frappe l'intelligence et l'éclaire, il ne touche pas le cœur. La conviction que le Maître a frappé ne ramène à lui que si la peine est infligée par un Père qui ne frappe que pour guérir, qui ne s'éloigne que pour être appelé.

Comment les captifs de Babylone furent-ils attirés vers leur Dieu?

Sur les rivages de l'Euphrate, ils se souvinrent du Jourdain. Le sol brûlant de Babylone avec ses palmiers monotones, évoquait dans ses mirages les collines boisées de Juda, la rosée distillée par l'Hermon lointain, la vigne odorante dans sa fleur, fortifiant du jus de ses grappes les bras lassés. Les dieux étrangers, qu'on avait tant redoutés d'une terreur admiratrice, vus de plus près, adorés par des vainqueurs odieux, ne parlaient pas au cœur comme le Dieu d'Israël, salué de cris joyeux quand la sainte Sion apparaissait dans sa gloire aux pèlerins. Babylone, Ninive, Sepharwaïm, Cutha, noms détestés, maudits par les mères : Mambré, où les anges avaient apparu à Abraham, Béthel, où le ciel s'était entr'ouvert pour Jacob, Dothan, où errait Joseph, Jérusalem, la reine de la Judée, conquise et rebâtie par David, le Jourdain, ouvert comme un chemin à l'entrée des tribus, le Jabboq, où Israël avait lutté avec Dieu : noms chéris, lieux où il avait été doux d'évoquer le souvenir des ancêtres. Et partout le souvenir de Dieu : aussi chantaient-ils : « Au bord des fleuves de

(1) Éz., XLVII, 1-13.

Babylone, nous étions assis et nous pleurions, en nous souvenant de Sion »... (1).

Ces heureux temps étaient-ils passés à jamais? Non, puisque ces mêmes prophètes qui avaient prédit la ruine en suite de l'infidélité, avaient annoncé des jours plus glorieux encore, dans les douces effusions de la tendresse de Dieu reconquise. Il avait aimé la fille d'Israël comme une épouse. Dans le désert s'étaient conclues de mystérieuses fiançailles.

L'entrée en la terre promise avait été la dot de l'épousée. Quel serait le retour, après une nouvelle période de solitude pour échanger de nouveaux serments : « Car je l'attirerai, et la conduirai au désert, et je lui parlerai au cœur; et de là je lui donnerai ses vignes, et la vallée d'Achor comme une porte d'espérance; et elle répondra là comme aux jours de sa jeunesse, et comme au jour où elle monta hors du pays d'Égypte... Je te fiancerai à moi pour toujours; je te fiancerai à moi dans la justice et le jugement, dans la grâce et dans la tendresse; je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras Iahvé » (2).

Beaucoup de chrétiens n'ont jamais lu ces paroles. Elles ont été écrites pourtant par le prophète Osée. Où trouver dans l'antiquité des accents aussi pénétrants, aussi dignes de la miséricorde de Dieu? Oh! l'attrait de cet appel lointain sur des captifs déportés, mangeant avec amertume le pain de l'exil, tristes et rebutés aux jours des fêtes de leurs vainqueurs! Quel contraste entre leur Dieu, le Dieu de leurs pères et ces dieux et déesses, artisans de leurs malheurs, couronnés d'or, vêtus de pourpre, l'épée à la main, mais idoles impuissantes à se préserver des hiboux et des chauves souris (3)!

Mais pouvait-on espérer que Iahvé tiendrait sa promesse? Vaincu chez lui, serait-il assez puissant pour jeter à bas cette grande Babylone, nouvelle Babel plus formidable que celle dont Iahvé n'avait eu raison qu'en confondant les langues de ses bâtisseurs?

Les regrets douloureux, les vagues espérances du peuple furent encouragés par les prophéties les plus claires sur la manière dont serait accompli le salut.

Israël avait été puni. Plus coupable, Babylone ne devait pas être épargnée. Jérémie avait fixé une date : « Et lorsque les soixante-dix ans seront accomplis, je ferai rendre compte de leur péché au roi de Babylone et à cette nation, — oracle de Iahvé, — et au pays des Chaldéens, et j'en ferai des solitudes éternelles » (4).

(1) Ps. CXXXVII, 1.
(2) Os., II, 16-22.
(3) Lettre de Jérémie, VI, 10.
(4) Jér., XXV, 12; XXIX, 10.

Le point de départ était la première prise de Jérusalem sous le roi Ioakim, vers 606 av. J.-C. Que cet oracle ait été réellement proféré par Jérémie, c'est ce que prouve la tradition juive qui le crut réalisé à la lettre au temps de Cyrus (1), et plus encore peut-être le soin de Daniel de lui donner une nouvelle extension par sa prophétie des soixante-dix semaines (2).

Lorsque soixante années se furent écoulées, l'attention devint fébrile. Le monde paraissait agité de nouvelles secousses. Où était le prophète? Car, selon l'oracle de l'antique Amos :

> Le Seigneur Iahvé ne fait rien,
> sans qu'il ait révélé son secret
> à ses serviteurs, les prophètes.
> Le lion a rugi : qui ne craindrait? (3).

La voix qui s'éleva cette fois paraissait sortir de la tombe. Elle fait partie de la collection des oracles attribués au grand prophète Isaïe, et l'autorité compétente dans l'Église a jugé qu'il n'y avait pas de raisons suffisantes pour renoncer à cette tradition. Et, en effet, il n'est pas douteux qu'Isaïe, en pleine période assyrienne, a reproché au roi Ézéchias sa confiance imprudente envers Mérodak-Baladan, roi de Babylone. Sauvée d'Assur par un miracle de Iahvé, la maison de David serait emmenée captive à Babylone (4).

Le prophète du salut ne devait pas s'arrêter à cette sombre perspective. La captivité ne serait que le prélude du retour, dans une manifestation incomparable de la bonté de Dieu pour son peuple. Si précise est la vue des circonstances de la chute de Babylone, avec le nom du vainqueur Cyrus écrit en toutes lettres, que la critique moderne se refuse à dater d'un temps si ancien une prophétie dont ni Jérémie, ni Ézéchiel ne semblent avoir tenu compte. On comprend cependant qu'elle ait été presque oubliée au moment où il importait avant tout de prévenir la faute d'une révolte contre les Chaldéens. Plus tard, quand eux aussi ont prêché l'espérance, Jérémie et Ézéchiel s'appuyaient sur une communication directe de Dieu qui autorisait leur mission. C'était l'usage des prophètes, organes d'une révélation vivante, et non point exégètes des oracles anciens.

Ce que la critique de tout acabit doit retenir en toute hypothèse, c'est l'émotion de ces discours pathétiques, qui suivent comme au jour le jour la marche des événements, ou plutôt qui les précédent toujours, qui en annoncent le résultat pour les captifs avec une certitude fondée sur l'affir-

(1) II Par., xxxvi, 21 et I Esdr., i, 1.
(2) Dan., ix, 2.
(3) Am., iii, 7 s.
(4) Is., xxxix, 5 ss.

mation de Dieu, donnant hardiment comme une preuve de son intervention cette certitude infaillible opposée à la vaine confiance des Babyloniens abrités derrière leurs fameuses murailles. Tandis qu'Ézéchiel transmettait aux captifs la fatale issue du siège de Jérusalem, Isaïe, censé présent à Babylone, élève la voix pour se faire entendre de Sion :

> Élève la voix avec force,
> toi qui portes à Jérusalem la bonne nouvelle;
> élève-la, ne crains point;
> dis aux villes de Juda :
> « Voici votre Dieu » (1).

Jamais le pardon n'avait été offert avec autant de mansuétude :

> Comme un berger, il fera paître son troupeau;
> il recueillera les agneaux dans ses bras,
> et les portera sur son sein;
> il conduira doucement celles qui allaitent (2).

Vraiment il parlait « au cœur de Jérusalem » (3), de cette Jérusalem, assise humiliée sur les bords des fleuves de Babylone, et qui pleurait au souvenir de Sion (4).

L'approche de Dieu, le contact de son bras sauveur, la douceur d'être pardonné, d'être aimé par ce Père, de reposer sur son sein : tous ces traits déjà évangéliques n'ont été bien compris qu'après la venue de Jésus-Christ. Alors ils ne pénétraient pas assez profondément les âmes pour abolir la haine sauvage des vaincus. Du moins ils rendaient évidents les desseins de Dieu, étaient le gage d'une volonté qui s'affirmait toute puissante :

> Oui, moi, je suis Dieu, et il n'y en a point d'autre...
> qui dis : « Mon dessein subsistera,
> et je ferai toute ma volonté » ;
> qui de l'Orient appelle l'aigle,
> d'un pays éloigné l'homme de mon dessein.
> J'ai parlé, j'accomplirai;
> j'ai résolu, j'exécuterai!...
> Je donnerai le salut à Sion,
> ma gloire à Israël (5).

(1) Is., XL, 9.
(2) Is., XL, 11.
(3) Is., XL, 2.
(4) Ps. CXXXVII.
(5) Is., XLVI, 9 ss.

La première partie du plan de Dieu, c'était la ruine de Babylone. Cyrus approchait; sa politique lui avait préparé les voies : il entra dans la ville en maître acclamé. Le mur invulnérable n'était plus qu'une masse inutile. Les Israélites transportés de joie voyaient déjà les idoles, celle de Bel-Mardouk le dieu suprême, celle de Nébo de Borsippa, le maître de sagesse, s'en allant cahin-caha, chargées sur des bêtes de somme, roulant par terre dans les passages difficiles, sur la voie de la captivité qu'elles suivaient à leur tour (1).

Mais si ce spectacle grotesque faisait goûter les joies de la vengeance, que serait l'avenir? Le joug de Babylone avait succédé pour Israël à celui d'Assur sans améliorer sa destinée. Avec ces maîtres qui parlaient presque la même langue, on s'entendait du moins avec un peu d'efforts, grâce aussi à cette langue araméenne que tout l'Orient avait adoptée. Qu'attendre de ces montagnards sauvages descendus du Nord et de l'Orient, avec lesquels on n'avait pas eu le temps de nouer des intelligences?

La prophétie avait réponse à ce doute :

> Je dis de Cyrus : « C'est mon berger;
> il accomplira toute ma volonté,
> en disant à Jérusalem : Sois rebâtie!
> et au temple : Sois fondé!! » (2).

D'ailleurs l'ordre était formel :

> Sortez de Babylone, fuyez les Chaldéens
> avec des cris de joie! (3).

§ 3. — *Le retour de la captivité.*

Cyrus n'était pas seulement un grand capitaine. Il surgit dans l'histoire comme un pacificateur et l'organisateur d'un monde nouveau. Sa politique religieuse atteste surtout l'étendue de son génie. Chacun des conquérants anciens affectait de triompher des dieux comme des peuples : « Est-ce que les dieux des nations ont délivré chacun leur pays de la main du roi d'Assyrie? Où sont les dieux d'Emath et d'Arphad? Où sont les dieux de Sépharvaïm, d'Ana et d'Ava? » disait l'envoyé du roi d'Assyrie, s'adressant à tout le peuple de Jérusalem (4). Et pour constater sa victoire, le vainqueur emmenait en captivité les dieux aussi bien que leurs adorateurs.

Cyrus affecta au contraire d'avoir été appelé par Mardouk pour délivrer Babylone du joug de l'impie Nabonide (5). « Mardouk considéra la totalité

(1) Is., XLVI, 1 s.
(2) Is., XLIV, 28.
(3) Is., XLVIII, 20.
(4) II *Rois*, XVIII, 33 s.
(5) Pour toute cette politique, voir le P. DHORME, *Cyrus le Grand*, dans *RB.*, 1912, p. 22-49.

des pays, il les vit et chercha un roi juste, un roi selon son cœur, qu'il amènerait par la main. Il appela son nom : Cyrus, roi d'Anšan! et il désigna son nom pour la royauté sur toutes choses » (1).

Quel avait donc été le crime de Nabonide? Plutôt semble-t-il par excès de dévotion que par impiété, comme le lui reproche Cyrus, ou pour mieux asseoir la suprématie de Babylone comme l'unique centre religieux de son empire, Nabonide, son dernier roi indigène, avait dépouillé tous les temples du royaume de leurs statues pour en enrichir sa capitale. « Cyrus », écrit le P. Dhorme (2), « apparaît comme le restaurateur des cultes détruits. Son premier soin, à Babylone, est de faire retourner les divinités locales chacune dans sa ville (3) : « Depuis le mois de Kisleu (novembre-décembre) jusqu'au mois d'Adar (février-mars), les dieux d'Akkad (Babylonie) que Nabonide avait amenés à Babylone retournèrent dans leurs villes ». Non seulement il les rend à leurs cités, mais il prend soin qu'on y rebâtisse leurs temples afin qu'ils puissent habiter « une demeure éternelle » (4). Et le pieux roi demande que tous ces dieux, irrités contre Nabonide, mais calmés par Cyrus, veuillent bien intercéder auprès de Mardouk pour lui-même et son fils Cambyse ».

On voit quelle éclatante lumière les documents contemporains jettent sur la conduite de Cyrus envers les Israélites. On n'avait pas transporté Iahvé à Babylone, puisqu'il n'avait pas d'image. Mais on avait détruit son temple; Cyrus ordonna de le rebâtir. C'était pour lui une démarche plus naturelle que d'affecter de se ranger parmi les adorateurs de Mardouk. L'opposition était complète entre la religion des Perses qui n'adoraient guère qu'Ahura-Mazda, le dieu du ciel, sans temples, sans idoles, et la variété prodigieuse des dieux des Chaldéens, leurs temples immenses, le luxe magnifique et dévergondé de leurs statues et de leurs cultes. Aussi les conquérants ne songèrent-ils pas un instant à adopter la religion des vaincus. Mais ils laissèrent les dieux maîtres chacun chez soi, et, par conséquent, comme roi de Babylone, Cyrus est investi par Mardouk. En vertu du même principe, les Perses demeureront chez eux les serviteurs d'Ahura-Mazda, et Iahvé sera le Seigneur de Jérusalem. Cette sorte de charte religieuse frappe par sa simplicité : ce fut celle du traité de Westphalie et de Napoléon en Égypte plutôt que celle des Croisés à Jérusalem.

Il y a plus. C'est avec la religion des Judéens que celle des Perses avait le plus d'affinité. Nabonide avait essayé de ramener les religions de son

(1) Chronique Nabonide-Cyrus verso, I. 19 s., cité par Dhorme, *l. l.*
(2) *L. l.*, p. 44.
(3) Chron. Nab.-Cyr., verso, I, 21 ss.
(4) Cylindre de Cyrus, 32.

empire à une certaine unité, presque à la monarchie d'un Dieu suprême. Mais il restait encore trop de dieux.

Les Perses durent remarquer de bonne heure dans cette grouillante Babylone un groupement particulier qui avait conservé ses usages et sa religion. Sympathiques comme ennemis de la dynastie de Nabuchodonosor, les exilés du pays d'Israël le furent encore bien davantage par l'analogie de leurs coutumes religieuses. Les anciens percevaient parfaitement ces modalités, nous ne pouvons plus le méconnaître. La circoncision, le sabbat étaient assurément des coutumes étranges, mais après tout inoffensives. Le Dieu des Israélites était le Dieu du ciel qu'on adorait sans images : il ressemblait donc à Ahura-Mazda. A Babylone, il ne demeurait pas dans un temple, on ne lui offrait pas de sacrifices sanglants : usages assurément louables aux yeux des Perses. Et si ces sacrifices se pratiquaient à Jérusalem, un Perse pouvait le tolérer comme il tolérait les autres temples et leurs cultes. Rien ne s'opposait donc à ce que Cyrus permît aux captifs de Judée de rentrer chez eux et d'y rebâtir leur autel, et même leur rendît leurs vases sacrés (1).

Mais la permission demandée dans un premier élan d'enthousiasme, et aisément obtenue du sens politique de Cyrus, qui se chargerait de rebâtir le temple et la ville, de refaire la patrie? Le royaume d'Israël était détruit sans retour. On ne pouvait songer qu'à Jérusalem et à ses environs immédiats, entourés d'ennemis héréditaires, de populations depuis longtemps asservies, jamais entièrement assimilées et qui avaient salué les Babyloniens comme des libérateurs.

La tentative était hasardeuse. Au temps de Moïse, les fils d'Israël avaient à grand peine consenti à quitter l'Égypte où une nourriture abondante payait les travaux de la corvée. A Babylone, on vivait sans trop de peine; même on gagnait de l'argent dans cette ville opulente où les petits métiers s'exerçaient avec profit. L'intérêt temporel conseillait de rester tranquille. Les prophètes eux-mêmes l'avaient dit bien souvent. Maintenant d'autres voyants ordonnaient de partir. Pour cela il fallait vendre à vil prix les maisons, le mobilier, troquer des terres pour des chameaux, organiser des caravanes et se lancer dans le désert, jamais sûr, à moins de remonter les rives des fleuves où des pillards achevaient la dévastation causée par les armées. Ce précieux reste d'Israël exposé à mourir en route par l'épée ou de faim et de soif! Comment en croire les prophètes qui promettaient une route toute droite sur des collines nivelées (2), avec des sources (3) sur-

(1) Esdr. I, 1 ss.
(2) Is., XL, 3.
(3) Is., XLI, 18 s.

gissant à l'ombre des forêts? Le mirage crée de ces illusions qui s'évanouissent, quand on les approche. Et quel Moïse opérerait ces miracles?

Ces considérations avaient tant de poids qu'elles s'imposaient à la froide raison. Le départ ne fut résolu que par des motifs de foi surnaturelle par une ferme confiance dans l'aide de Dieu.

Le premier convoi était composé de quarant-deux mille trois cent soixante personnes, sans compter sept mille trois cent trente-sept serviteurs ou servantes (1). Il avait à sa tête Zorobabel, fils de Salathiel, héritier légitime du trône de David, et le grand prêtre Josué, fils de Josédec.

Ce qui prouve que la foi religieuse animait toute l'entreprise, c'est qu'on songea tout d'abord à rebâtir le temple de Iahvé, et la pureté de cette foi se manifesta aussitôt par une attitude qui donna le ton à toute la restauration.

Les Judéens revenus avaient tout intérêt à ménager leurs voisins du nord, population mélangée d'anciens habitants et de clans transportés par Assarhaddon, après la chute de Samarie. Il leur était aisé de trouver un prétexte à fraterniser dans l'adoption par ces étrangers du culte de Iahvé, acclimaté depuis des siècles au pays de Canaan. Et de fait ces Samaritains s'empressèrent d'offrir leur concours pour relever le temple de Jérusalem. Eux-mêmes n'avaient pas songé à une pareille entreprise, faute de ressources et d'une ardente conviction. Le sanctuaire de Jérusalem serait commun à tout ce qui restait d'Israël et de Juda, et même aux colons étrangers.

— Ne serait-ce pas l'accomplissement des prophéties sur la réunion de tous les fils d'Israël exilés?

Et cependant la proposition parut suspecte. Le péché des ancêtres, cause reconnue de la ruine, c'était précisément d'avoir associé au culte de Iahvé des divinités étrangères. Les collaborateurs bénévoles étaient infectés de ce mal. N'exigeraient-ils pas ensuite des chapelles dans le Temple pour leurs anciennes divinités d'Assyrie? Ils avouaient ne pas descendre de Jacob. La réponse fut donc inexorable :

« Il ne convient pas que vous et nous, nous bâtissions *ensemble* la maison de notre Dieu; mais nous *la* bâtirons nous seuls à Iahvé, le Dieu d'Israël, comme nous l'a ordonné le roi Cyrus, roi de Perse » (2).

Le roi Cyrus eût été sans doute fort indifférent à une plus large

(1) Ces transplantations de nations qui ont longtemps paru invraisemblables se sont opérées sous nos yeux à la suite de la grande guerre, en particulier quand des groupes de Grecs installés en Asie Mineure ou en Thrace, dûment reconnus et enregistrés, ont été transportés en Grèce. Le texte d'Esdras a d'ailleurs soin de dire que de nombreux émigrants ne purent établir leurs titres d'origine Israélite. — Esdr., II, 64 s.

(2) Esdr., IV, 3.

tolérance. Mais le principe était désormais posé en Judée de l'union intime et inviolable entre Iahvé seul et le seul Israël.

Les chefs de Juda avaient par ce refus affronté la guerre avec leurs voisins du nord. Elle se poursuivit sans trêve, par une série de tracasseries, de dénonciations, d'attaques à main armée, et l'évangile de saint Jean nous en a encore apporté l'écho (1).

L'autel devait précéder le Temple : on ne pouvait s'en passer pour offrir des sacrifices. Aussi, après une première dispersion qui ramena les exilés aux lieux dont leurs parents avaient redit l'attachant souvenir, ils se réunirent autour de Zorobabel et de Josué, le septième mois depuis le retour, pour relever l'autel et reprendre le culte. Aussitôt après commença la construction du Temple, et en même temps les difficultés, car les Samaritains repoussés la représentèrent aux autorités persanes comme une tentative déguisée de fortifier Jérusalem : abrités par des murs, les fils des captifs se révolteraient comme leurs pères.

Aussitôt le grand roi fit arrêter les travaux.

A l'avènement de Darius qui fondait une nouvelle dynastie, les Juifs reprirent courage. Le satrape de Mésopotamie s'en émut, sûrement prévenu par les irréconciliables voisins, et s'assura que la dénonciation n'était pas mensongère. Il accueillit cependant la protestation fondée sur l'édit de Cyrus, dont on constata l'existence aux archives d'Ecbatane, et qui fut confirmé par le grand roi. Le troisième jour du mois d'adar, la sixième année du règne de Darius, le Temple était achevé et on en fit la dédicace solennelle.

Jour triomphal, non sans une ombre de tristesse.

Le prophète Aggée avait invité au travail au nom de Iahvé, et l'on avait entendu le cliquetis joyeux des marteaux sur la pierre.

Mais si les carrières royales fournissaient toujours leur beau calcaire blanc, on était trop pressé pour donner aux matériaux la perfection des blocs salomoniens (2). On aurait voulu avoir des cèdres du Liban (3) pour les poutres et les lambris; il eût été chimérique de les attendre. Aggée comprenait le désenchantement des vieillards (4) :

> Quel est parmi vous le survivant
> qui a vu cette maison dans sa gloire première,
> et en quel état la voyez-vous maintenant?
> Ne *paraît*-elle pas à vos yeux comme rien?

(1) Jo., IV, 9 ss.
(2) I Rois, VII, 9 ss.
(3) Esd., III, 7, sous Cyrus.
(4) Aggée, II, 3.

La foi, perçant l'avenir, contemplait cette demeure médiocre dans une auréole (1) :

> J'ébranlerai les cieux et la terre...
> Et je remplirai de gloire cette maison,
> dit Iahvé des armées.

Si ferme était cette foi, qu'Aggée célébrait déjà le renversement de toutes les nations, au profit de l'élu de Dieu (2) :

> En ce jour-là, — oracle de Iahvé des armées —,
> je te prendrai, Zorobabel, fils de Salathiel,
> mon serviteur, — oracle de Iahvé, —
> et je ferai de toi comme un cachet;
> car je t'ai élu, — oracle de Iahvé des armées.

Ainsi la promesse faite à David était maintenue. Zorobabel, son descendant, en était le dépositaire; il était le restaurateur. Le prophète n'ajoutait pas qu'il en était le dernier terme. Il saluait dans l'humiliation présente une gloire incomparable, sans dire clairement à quel temps elle serait manifestée et quel nouveau Zorobabel en recevrait l'éclat.

La suite des événements est obscure.

A suivre la disposition matérielle des documents dans les livres d'Esdras et de Néhémie, Esdras le scribe serait venu avant Néhémie le bâtisseur.

M. Van Hoonacker a montré que les textes eux-mêmes ne peuvent bien s'entendre qu'en renversant cet ordre (3).

Le grand effort de la reconstruction du Temple ne suffisait pas à assurer la persévérance dans la religion elle-même. Elle était intimement liée avec le sentiment national, et la nation ne pouvait subsister sans une capitale fermée qui pût défendre l'indépendance du peuple et de son Dieu. Entrait qui voulait dans l'enceinte de Jérusalem qui n'était guère qu'un champ de ruines. L'immigration avait refusé aux gens du pays la communion dans le culte, mais des relations de commerce s'imposaient; les bons rapports amenaient à contracter des mariages, non sans un vrai péril pour la stricte unité nationale et pour la foi religieuse. Dès son origine le Judaïsme naissant sentait le besoin d'une barrière, moins contre des agressions hostiles que contre la contagion d'un esprit étranger.

Mais déjà, quand ils bâtissaient seulement le Temple, les anciens exilés avaient été arrêtés sur le soupçon qu'ils se mettaient à l'abri dans une

(1) Ag., II, 7.
(2) Ag., II, 23.
(3) *Néhémie et Esdras,* Louvain, 1890.

citadelle si fortement assise sur sa colline isolée. Les voisins, inquiets d'un dessein qui devait les gêner, se chargeaient de remontrer au pouvoir central que les Judéens attendaient d'être assez forts pour se révolter.

Pour réussir, il fallait que le grand roi lui-même favorisât l'entreprise avant qu'aucune dénonciation ne parvînt de Judée.

Ce fut l'habileté de Néhémie, échanson d'Artaxerxès Ier, de se faire donner une mission par le roi, en l'apitoyant sur la triste situation où étaient les sépulcres de ses pères dans leur cité (1).

Muni d'une permission en règle de rebâtir les murailles et une maison pour lui-même, c'est-à-dire un palais de gouverneur, Néhémie partit avec une escorte de cavaliers. Prévenus trop tard Sanaballat et Tobie, les ennemis acharnés de l'indépendance des Judéens, furent réduits à ne compter que sur eux-mêmes. La situation était encore égale, car Néhémie n'avait que des pleins pouvoirs, aucun appui effectif, et il ne savait même pas s'il pouvait compter sur la bonne volonté des habitants de Jérusalem, misérables et découragés.

Aussi le noble patriote se garda-t-il, en arrivant, de leur faire part de son projet. Il voulut d'abord sonder la plaie, en ressentir toute la douleur, afin de communiquer à ses compatriotes la généreuse ardeur d'une âme émue. Cette émotion nous gagne encore quand nous lisons cette promenade nocturne « le long des murs démolis de Jérusalem et de ses portes consumées par le feu » (2). Enflammé par ce spectacle, il réunit le peuple, lui narra le miracle de l'intervention royale, secoua la torpeur où il gisait, si bien qu'ils s'écrièrent : « Levons-nous, et bâtissons » (3).

Rapidement des groupes se formèrent ou plutôt les tâches furent réparties entre les clans et les villages. Chacun travaillait à la place marquée, si bien que l'ensemble du mur montait tout à la fois.

Sanaballat le Samaritain, et Tobie l'Ammonite ne comprirent pas d'abord quelle impulsion avaient reçue ces gens de métier et ces laboureurs jusqu'alors intimidés : « Qu'ils bâtissent tant qu'ils voudront! Un renard dans son élan renverserait leur muraille » (4)!

Mais une ville détruite se relève aisément : les fondations étaient demeurées debout, les pierres étaient à portée toutes taillées. L'ennemi se présenta lorsque déjà « les forces manquaient aux porteurs de fardeaux », qui suffisaient à peine à l'appel des maçons. Un instant l'œuvre parut compromise. Sagement Néhémie arma une partie de ses gens, déjà à l'abri derrière la muraille. Ils combattaient pendant que leurs frères conti-

(1) Néh., I.
(2) Neh., II, 11 ss.
(3) Neh., II, 18.
(4) Neh., III, 35.

nuaient à mettre pierre sur pierre. Cette collaboration fraternelle fut entre les Judéens le ciment le plus solide : quand la muraille fut terminée, la nation avait pris conscience d'elle-même. Il était temps, car plusieurs des grands de Juda étaient liés avec Tobie, qui avait épousé une juive et marié son fils de la même façon. Ils avaient soudoyé un faux prophète pour engager Néhémie à des négociations qui étaient un guet-apens. Le patriote judéen pénétra leurs menées. Rien ne l'arrêta. La muraille fut bâtie en cinquante-deux jours.

La dédicace n'en importait pas moins que celle du Temple. L'excursion désolée de Néhémie parmi les blocs amoncelés se changea en une pompe triomphale sur les larges murs. Deux processions se mirent en route au même point en se tournant d'abord le dos pour se réunir dans la maison de Dieu. C'était Lui le véritable Roi de l'état restauré (1).

Une assemblée solennelle fut convoquée, qui marqua le point de départ d'une nouvelle alliance entre Dieu et son peuple.

On était arrivé au septième mois. Sans cesser d'occuper le premier rang, Néhémie, le gouverneur, mit en scène Esdras, prêtre et scribe, qu'il avait amené avec lui. Car il s'agissait de lire au peuple « le livre de la loi de Moïse que Iahvé a prescrite à Israël » (2).

Qu'Esdras, qui était scribe, ait écrit ce livre de sa main à Babylone, en transcrivant en caractères araméens du jour des exemplaires plus anciens, cela est assez probable, et appuyé par la tradition rabbinique. Et que la loi ait pris sous sa main un aspect nouveau par le groupement d'écrits conservés jusqu'alors séparément, est l'hypothèse préférée de bien des critiques. Mais personne ne peut songer à attribuer à Esdras la composition de tout le Pentateuque, spécialement la critique qui reconnaît le bien-fondé du témoignage du livre lui-même sur sa composition, échelonnée selon les circonstances qui suggéraient à Moïse le remaniement de la législation. Esdras ne peut pas davantage être l'auteur d'une addition considérable, car une semblable addition décèlerait nécessairement son origine au temps de la restauration, ce qui n'est pas le cas.

Il faut donc retenir l'affirmation très nette du livre de Néhémie, et cette grande image d'un peuple qui confesse sa faute devant son Dieu, qui fait sortir d'un injuste oubli une Loi à laquelle il n'a pas été assez fidèle, qui s'engage à la pratiquer désormais en toute rigueur.

On en fit un acte écrit, confirmé par serment, signé des principaux du peuple dont les noms sont indiqués, et qui promirent « avec imprécation et serment de marcher dans la loi de Dieu, qui avait été donnée par l'organe de Moïse, serviteur de Dieu, d'observer et de mettre en pratique

(1) Neh., XII, 27 ss.
(2) Neh., VIII, 1.

tous les commandements de Iahvé, notre Seigneur, ses ordonnances et ses lois » (1).

Certes on avait conscience de quelque chose de nouveau. « Depuis les jours de Josué, fils de Nun, jusqu'à ce jour, les enfants d'Israël n'avaient rien fait de pareil » (2). Mais la nouveauté était dans l'élan avec lequel on s'engageait à pratiquer une loi dont l'antiquité était certaine. Ainsi eût-on pu dire au temps de l'abbé de Rancé qu'on n'avait jamais pratiqué aussi exactement la règle de saint Benoît.

Si un document babylonien du temps d'Esdras parlait du code de Hammourabi, plus ancien que Moïse d'au moins cinq siècles, on admettrait sans peine qu'il le connaissait. Comment révoquer en doute l'existence d'une législation qui est le fondement nécessaire de la conversion de Juda, et qu'on savait avoir été celle de tout Israël?

Les dérogations à la Loi ne prouvent rien contre son existence. Autant vaudrait dire que les prophètes n'avaient jamais prêché la charité et la justice envers des frères parce que Néhémie reprocha sévèrement aux grands et aux magistrats la dureté de leurs prêts à intérêts. S'ils n'étaient pas payés, ils réduisaient en servitude les fils et les filles de leurs débiteurs. Atroce injustice sociale, désormais plus évidente : « Nous avons racheté selon notre pouvoir nos frères les Juifs vendus aux nations, et vous vendriez vous-mêmes vos frères » (3)! Et cependant au temps d'Amos on disait déjà :

> Nous achèterons pour de l'argent les misérables,
> et les pauvres en échange d'une paire de sandales (4).

Ainsi chaque époque avait selon l'entraînement du jour violé la justice sociale. Les invectives des réformateurs ne se référaient pas d'ordinaire au texte de la Loi, mais cette perpétuelle revendication de la justice ne s'expliquerait pas, surtout elle n'aurait pas triomphé dans une circonstance solennelle, sans l'évidence d'une prévarication contre une Loi, jadis violée, reconnue comme un antique contrat, sacré et désormais inviolable.

Une de ces prescriptions les plus caractérisées était l'observance du sabbat. Néhémie ne manqua pas de la rappeler. Sa vigilance s'étendit aussi sur les unions avec des femmes étrangères : on en avait souffert de son temps du fait de l'Ammonite Tobie, mais l'exemple du grand Salomon, entraîné au péché par ses femmes, lui parut encore plus décisif. Comme toujours la cohésion nationale souffrait de ces mariages mixtes. Les enfants

(1) Neh., x, 30.
(2) Neh., viii, 17.
(3) Neh., v, 8.
(4) Am., viii, 6.

habitués à la langue de leurs mères ne savaient même plus parler judéen; on les entendait s'exprimer comme ceux d'Azot, la vieille cité philistine! Néhémie maudit les coupables, les frappe, leur arrache les cheveux (1).

Même il chassa un des fils de Joïada, le grand prêtre, qui était gendre de Sanaballat, le chef des Samaritains. Le mal, extirpé d'Israël, produisit ses fruits sacrilèges au dehors. Les Samaritains n'avaient pas obtenu de participer à Jérusalem au culte de Iahvé. Ayant recruté de la sorte un prêtre, fils et petit-fils de grands prêtres, ils osèrent transporter chez eux, sur leur sainte montagne de Garizim le culte de Iahvé. Ce fut l'origine du schisme des Samaritains. Sa naissance est une preuve de la cohésion désormais acquise en Judée. Toutefois les rigueurs de Néhémie n'eurent pas un succès complet. Après la mort du restaurateur, Esdras sentit que le peuple installé à Jérusalem, trop mélangé à des éléments peu sûrs, avait besoin d'un nouvel appoint de Judéens demeurés plus isolés en Babylonie, et par conséquent nationalistes plus intègres.

Il alla donc les chercher là-bas, plus faciles à entraîner que ceux de la première émigration, car il leur parlait du Temple et de l'autel relevés, de la nouvelle Jérusalem sortie glorieuse de ses ruines. Avec l'appui de ce nouveau convoi, peu considérable, mais choisi, avec une élite de lévites et de prêtres, il réussit à nommer une commission qui procéda avec moins de violence que Néhémie, mais avec plus de méthode et de persévérance. Les Judéens qui avaient contracté des mariages avec des étrangères durent comparaître devant ce tribunal, et furent sommés de les renvoyer.

Après trois mois la réforme était accomplie. C'était le dernier acte et le plus délicat de la restauration.

Le Judaïsme était fondé.

Par là il faut entendre d'abord que les fils d'Israël étaient réduits au seul royaume de Juda. On continuait à distinguer Juda et Benjamin, mais le nom de Juda prévalut seul; les habitants étaient des Judéens, dont nous avons fait les Juifs. Le territoire s'étendait au nord jusqu'à Gabaon et à Maspha, au sud jusqu'à Bethṣour; quelques points étaient occupés à l'est du Jourdain, et du côté ouest jusqu'à l'ancienne plaine philistine, mais non pas au delà. Isolés sur leurs montagnes, les Juifs formaient un groupe assez compact, un véritable foyer. Leur influence rayonnait sur d'autres clans qui avaient gardé quelque souvenir de l'ancienne gloire et quelque attachement à l'ancienne religion.

Désormais l'idolâtrie est vaincue et en même temps l'attrait pour les dieux

(1) Neh., XIII, 25 ss.

étrangers. C'est le trait principal de la conversion, le résultat escompté par les prophètes :

> Ainsi donc sera expiée l'iniquité de Jacob,
> et voici tout le fruit du pardon de son péché :
> quand il aura mis les pierres des autels
> en poudre, comme des pierres à chaux,
> les achérahs et les images du Soleil ne se relèveront plus (1).

Sans doute il y aura encore à reprendre dans le culte. Malachie le prend de très haut. Il accuse les prêtres eux-mêmes de mépriser le nom de Iahvé ! (2).

Et c'est sans doute une économie sordide qui les pousse à offrir à Dieu des victimes boiteuses ou malades ou aveugles. Allez donc offrir de semblables présents au gouverneur ! Mais ce manque de respect n'est pas une infidélité comme celle dont se plaignait Jérémie :

> Une nation change-t-elle de dieux?
> — et encore ce ne sont pas des dieux !...
> Et mon peuple a changé sa gloire
> contre ce qui ne sert à rien ! (3).

Après la restauration Iahvé régna seul, comme Dieu du ciel, et il semble que les Perses ne firent rien pour contraindre les Juifs à rendre hommage à Ahura-Mazda. Ils se contentèrent sans doute d'une sorte d'équivalence, ne se souciant pas de réduire à l'unité les cultes de leur immense empire.

Qu'il y ait eu des superstitions et des actes privés d'idolâtrie ou même de magie, il est difficile d'en douter (4). Mais l'alliance demeurait étroite entre les Judéens et leur dieu, réglée officiellement par une loi mieux connue, plus exactement pratiquée. Le régime de la Loi est solidement établi. Elle domine tout l'homme : les actes religieux d'abord, puis les relations sociales, la justice civile et pénale, même les relations avec les puissances étrangères. Sa forme antique ne correspondra pas toujours aux exigences du temps, mais elle est désormais immuable dans ses termes, et ne s'adaptera à la loi du changement que par des explications avisées.

Il y a donc dans le judaïsme une pénétration plus profonde, plus étendue des principes qui étaient ceux des anciennes populations sémitiques et d'Israël lui-même. Mais il semble qu'il y manque la clef de voûte des états : la monarchie.

(1) Is., XXVII, 7 ss,
(2) Mal., I, 6.
(3) Jér., II, 11.
(4) Encore nous paraît-il impossible d'attribuer à cette époque les abus décrits dans Is. LXV, 3 : « Sacrifiant dans les jardins, brûlant de l'encens sur des briques, se tenant dans les sépulcres, et passant la nuit dans des cachettes, mangeant de la chair de porc et des mets impurs dans leurs plats. »

Nous avons vu Aggée saluer Zorobabel dans des termes que nous dirions messianiques. La royauté profane des rois de Juda avait été chassée par Ézéchiel de la sainte montagne de Dieu. Mais il avait parlé d'un prince. On ne pouvait non plus révoquer en doute les glorieuses destinées promises jadis par Isaïe à un descendant de David (1). C'était une espérance qui remontait plus haut, jusqu'à Juda (2), jusqu'à Abraham (3). La restauration ne pouvait paraître complète sans un chef, dont l'avènement mettrait le sceau de la réconciliation avec Dieu, étant la preuve suprême de sa fidélité à tenir sa promesse.

Pourtant cet espoir fut longtemps déçu. Après avoir toléré que Zorobabel fût à la tête des émigrants, probablement sous son nom babylonien de Shechbassar, la cour persane se ravisa. L'autorité fut confiée au gouverneur ou satrape des pays au delà du fleuve. Jérusalem eut son préfet particulier qui pouvait être judéen comme Néhémie. Ainsi la race de David tomba dans l'ombre, et aucune sympathie n'allait entourer le représentant du pouvoir étranger. Le grand prêtre était le véritable chef d'un peuple qui se distinguait surtout des autres par un culte spécial et exclusif.

On en a conclu que le judaïsme était déjà une église, une église dans l'État (4). Mais à vrai dire, il ne pouvait pas y avoir une église dans l'état quand il n'y avait pas d'état en dehors de ce qu'on nomme une église. Cette expression se comprend aisément quand l'État et l'Église sont complètement constitués, avec leurs cadres, leurs lois, leurs buts distincts. Il n'en était pas ainsi en Judée, à moins qu'on n'entende par État le gouvernement des Perses, qui n'était pour les Juifs qu'un pouvoir étranger. Il serait plus juste de dire que le judaïsme était un état constitué par l'alliance étroite de la race et de la religion, de la législation civile et religieuse dans une même loi, par l'exercice d'une seule autorité dans les mains du grand prêtre. C'était un petit état religieux dans un grand état monarchique, ce qui est bien différent d'une église dans un état.

On dirait plus justement que le judaïsme fut une théocratie. Toutefois on ne pensait pas alors que Dieu exerçât son gouvernement directement par l'entremise d'un prophète comme Samuel, choisi par lui dans ce dessein. Le pouvoir de Dieu était assuré par un sacerdoce héréditaire. Le nom de hiérocratie serait donc le plus exact. Mais il ne servirait pas à classer l'organisation juive dans un cadre plus large, puisque le judaïsme

(1) Is., XI, 1-9.
(2) Gen., XLIX, 10.
(3) Gen., XII, 3.
(4) D'après M. Touzard (*RB.*, 1915, p. 133) : « la nouvelle société est en soi indépendante des cadres constitués par la race; c'est une société essentiellement religieuse, c'est, pourrait-on dire, une Église dans l'État. Le judaïsme est fondé. » — Voir p. 339.

est demeuré un cas unique dans l'histoire de l'humanité. L'évolution de son histoire nous fera mieux connaître ce phénomène, esquisse très imparfaite d'une église, parce que les éléments de l'Église et de l'État y étaient alors confondus (1).

(1) Il n'entre pas dans notre plan d'insister sur la situation des Juifs sous l'empire des Perses. On a lu et on lira encore les beaux articles de M. Touzard : *L'âme juive au temps des Perses*. dans la *Revue Biblique :* 1916, p. 299-341 ; 1917, p. 54-137 ; 451-488 ; 1918, p. 336-402 ; 1919, p. 5-88 ; 1920, p. 5-42 ; 1923, p. 59-79 ; 1926, p. 174-205 ; 359-381 ; 1927, p. 5-24 ; 161-191, qui malheureusement n'ont pas reçu la conclusion annoncée.

CHAPITRE II

LA RELIGION HELLÉNISTIQUE

Le premier contact officiel entre le judaïsme et l'hellénisme a été raconté par l'historien Josèphe d'une façon dramatique (1). Alexandre aurait été salué par le grand prêtre Jaddus l'assurant de l'obéissance des Juifs, tandis que le conquérant aurait rendu hommage à leur dieu et sacrifié à Jérusalem.

Ces détails sont une invention des Juifs; il est seulement très vraisemblable qu'ils se sont inclinés devant le fait accompli de la conquête, espérant que les nouveaux maîtres respecteraient comme les anciens leur religion et leur laisseraient une certaine autonomie. L'observateur le plus averti n'aurait vu dans cette rencontre, si elle a eu lieu, qu'un fait divers de la politique. Elle vaut du moins comme une allégorie. En réalité, ce qui s'affronta dans ce temps, ce furent deux grandes forces : le monothéisme juif, et la religion des Grecs, ou plutôt l'esprit grec, avec la variété presque infinie de ses manifestations. Vainqueur chez lui, le judaïsme tenta de poursuivre ses avantages dans le monde entier, mais il échoua, au moment où une énergie nouvelle, une vertu divine sortie de la Judée, lui succéda dans la lutte et l'emporta. A vrai dire la lutte dure encore, et rien n'est plus nécessaire à l'étude des idées religieuses qu'une connaissance au moins sommaire de la religion hellénistique.

On définit religion hellénistique celle qui commence avec les conquêtes d'Alexandre le Grand. Pour comprendre cette transformation, il est nécessaire de remonter plus haut.

(1) Jos., *Ant.*, XI, VIII, 4-5. Tout en rejetant les détails, Schürer ne croit pas l'entrevue impossible. Assurément, mais aucun écrivain ancien n'y fait allusion, et il est très difficile de la situer dans l'histoire d'Alexandre. Josèphe parle ailleurs (*Ant.*, XIII, III, 4) d'une discussion à mort entre les Juifs et les Samaritains sur les droits respectifs des temples de Garizim et de Jérusalem, au tribunal du roi Ptolémée Philométor. Le roi eût difficilement suivi un examen contradictoire des textes bibliques. La question était tranchée si on pouvait alléguer le fait d'Alexandre tel que le rapporte Josèphe. N'est-ce pas dans cette circonstance ou peu avant qu'il a été imaginé? Car les discussions étaient fréquentes (*Ant.*, XII, I, s.). Nous ne saurions voir avec A. Büchler (*Revue des ét. juives*, XXXVI (1898), p. 1 ss.) dans le récit de Josèphe deux sources distinctes, l'une favorable aux Samaritains, l'autre aux Juifs. Qui aurait songé à cette conciliation contradictoire? Le Talmud est venu à la rescousse, mais si mal informé qu'il met en présence d'Alexandre son perpétuel Siméon le Juste (*Yoma* 69[a]); d'après M. Israël Lévi (*Jew. Enc.*, I, 942) par une confusion entre le temps d'Alexandre et celui de Jean Hyrcan.

Nous n'essaierons pas cependant d'aborder les origines de la religion des Grecs. Elles sont, comme toujours, mal connues. Si brillante a été leur œuvre, qu'on a répugné longtemps à prêter à leurs ancêtres ces croyances grossières qu'on nomme l'animisme, le culte superstitieux des morts, le fétichisme. Les Grecs, pense-t-on et avec raison, n'ont jamais été des sauvages. Mais cela n'est vrai qu'à la condition de ne pas confondre l'homme primitif avec le sauvage arrêté dans sa croissance normale, surchargé de superstitions compliquées, au point d'oublier de plus en plus ce qui est le principe de toute religion, la foi à des êtres supérieurs pour expliquer les phénomènes du monde et le monde lui-même. L'homme primitif, aussi loin que nous pouvons remonter par l'histoire, a donné dans beaucoup des erreurs qu'on retrouve chez les sauvages, mais sans laisser étouffer en lui le principe du progrès rationnel. C'est un enfant, le sauvage est un nabot. Assurément les Grecs n'étaient point par nature des surhommes dans l'ordre religieux, mais ils furent doués d'une imagination vive, développée dans un pays de lumière qui invitait aux idées claires par le dessin arrêté de ses collines et de ses côtes, et cependant sollicitait l'effort par la maigreur du sol. Animés encore à l'action par un air léger et salubre, ils ont pensé clairement, agi avec énergie, avec un instinct constant de développement et dans l'espoir ou l'illusion du progrès. La rançon d'une si prodigieuse aptitude en des sens divers fut leur incapacité de se rallier à une discipline. Alexandre l'avait sans doute compris en portant ses armes dans l'Asie, plus docile à manier pour créer le grand empire qu'il rêvait.

Le point de départ le plus lointain de cet essor de l'intelligence fut en Crète, dans ce Labyrinthe de Minos où pénétra Thésée. Les arts du dessin et de l'architecture y atteignirent une telle perfection qu'elle fut sans doute, après des siècles de barbarie dorienne, l'inspiratrice d'une sorte de Renaissance. Mais la religion en est encore mal connue (1).

C'est à Athènes, au VIe siècle avant Jésus-Christ, que naît vraiment ce qu'on peut nommer l'hellénisme historique.

Dans l'ordre religieux, trois forces se trouvent déjà en présence : les anciens cultes des cités, les dieux d'Homère, les dieux nouveaux qui séduisent et dont on se défie.

Primitivement chaque cité avait son dieu ou sa déesse, Athéné à Athènes, Héra à Argos, Zeus à Olympie, Artémis à Sparte, avec les ramifications les plus enchevêtrées, qui embarrassent les enquêtes minutieuses de la critique moderne. Mais il semble que partout dominait la puissance obscure du destin, le lien du sang, le pouvoir des morts, les devoirs de la ven-

(1) Voir surtout les différents ouvrages de M. Evans, auteur des fouilles de Cnossos, par exemple : *The Palace of Minos*, 3 volumes déjà parus, dont le prix est malheureusement très élevé.

geance, l'horreur du sang versé, même selon la justice, créant pour les mortels des obligations redoutables, dont on éprouve encore la terreur dans Eschyle : il les atténue cependant par le droit nouveau dont Apollon se fait le défenseur dans toute l'Hellade.

Cette religion austère, mais puissante, fut battue en brèche par le charme envahissant de la poésie homérique, qui avait recueilli en Ionie le souvenir des palais crétois et de leurs cours brillantes.

Mal informés, les maîtres de l'ancienne école, comme notre charmant Fénelon, admiraient dans les récits d'Homère l'aimable simplicité d'un monde naissant. C'est ce qui vient encore à l'esprit lorsque Nausicaa s'en va avec ses compagnes pour laver les vêtements de ses frères au bord de l'eau. Mais ces vêtements sont riches, ce sont ceux de jeunes seigneurs vivant dans l'opulence, non pas certes blasés comme ceux qui paradaient au XVIII[e] siècle à Versailles, semblables plutôt aux batailleurs du temps de Louis XIII, braves comme eux, passionnés pour les aventures, ardents au plaisir, même à celui de la guerre ; nés pour la joie, peu soucieux de la vie si elle n'était brillante et heureuse. Tels étaient aussi les dieux qu'ils avaient faits à leur image, leur concédant seulement en plus une vie, c'est-à-dire une joie, immortelle.

Ce monde enchanté de l'Ionie pénétra facilement à Athènes ouverte par son origine aux influences de l'Orient. Il y était acclimaté lorsque la Grèce fut envahie par des cultes qu'elle eut plus de peine à s'assimiler et qui furent longtemps, quelques-uns toujours, tenus pour étrangers. Dionysos-Bacchos, avec son cortège d'enthousiastes, ses processions tumultueuses avait des titres lointains. Les Bacchantes d'Euripide ont gardé la trace de la résistance de l'esprit grec. On sait quelle brillante antithèse a construite Nietzsche sur les thèmes opposés de Dionysos, l'inspiration ardente, et d'Apollon, la mesure et la raison. Au VI[e] siècle, quand les poèmes d'Homère prirent pour l'essentiel une forme définitive par les soins de Pisistrate, l'Orphisme arrivait de Thrace. Mais tandis que l'élan de Dionysos s'accordait au tempérament des Grecs comme un élément de vie dans une joie plus exubérante avec un transport qui surexcitait le plaisir loin d'en combattre les emportements, au contraire, les disciples d'Orphée prêchaient le renoncement, l'abstinence, étant comme accablés par le souvenir d'une faute orginelle qu'il fallait à tout prix expier. La défiance envers la vie librement vécue était si contraire aux aspirations de toutes les tribus établies en Grèce que ce courant demeura comme souterrain et se réfugia dans des mystères.

Cette sombre doctrine ne pouvait rivaliser dans l'imagination populaire ou dans l'instinct artistique avec les dieux d'Homère ; elle aurait provoqué plutôt que comprimé leur rire inextinguible.

Aussi est-ce contre les dieux d'Homère toujours triomphants que portèrent les coups de la philosophie, lorsque la raison commença de s'exercer sur ce que pouvait être le divin. Elle naquit en Ionie, la patrie d'Homère, puisque Xénophane était de Colophon. Cette première attaque fut vigoureuse et décisive : « Homère et Hésiode ont attribué aux dieux tout ce qui est reprochable et blâmable, voler, commettre l'adultère et se tromper les uns les autres (1). »

Il n'y eut pas à revenir sur cette critique mordante de l'anthropomorphisme; les hommes avaient fait les dieux semblables à eux-mêmes : c'est ainsi que des animaux, s'ils avaient voulu ou su les adorer, les auraient imaginés comme des animaux, et, redressant l'erreur commune, Xénophane lui opposait : « Parmi les dieux et les hommes il n'est qu'un dieu très grand qui ne ressemble aux mortels ni par le corps ni par la pensée (2). »

L'expression est encore incertaine, puisque le Dieu unique est très grand *parmi les dieux*. Pourtant le monothéisme naissant ne pouvait guère s'exprimer plus nettement. L'existence des dieux dans l'imagination des hommes et dans les cultes est un fait historique que l'Écriture elle-même enregistre, sans reconnaître pour cela leur existence comme dieux distincts qu'on doive adorer.

Mais cette voix demeura isolée dans le monde grec. Elle y étonna tellement que d'anciens apologistes chrétiens ont cru reconnaître dans cette profession de foi l'influence des Israélites, déjà répandus en Orient vers 620 avant Jésus-Christ. Mais Xénophane a pris soin d'indiquer le motif rationnel qui l'a convaincu de l'origine tout humaine et erronée du polythéisme, et c'est sans doute le même motif qui l'a guidé dans son affirmation monothéiste. On ne s'attacha qu'à sa négation, et toujours au nom seul de la raison. L'attaque contre les dieux nationaux colorés d'homérisme, devenus plus brillants mais dépouillés du mystère qui les rendait redoutables, se produisit à Athènes et y demeura plus radicale qu'ailleurs. Non que les Athéniens aient été moins superstitieux que d'autres. Ils l'étaient au suprême degré. Mais Athènes, par son goût des choses de l'esprit, par sa richesse qui lui permettait de payer les maîtres plus largement, attirait les philosophes novateurs, aussi bien que les professionnels de la rhétorique.

Démocrite mettait une science naissante en conflit avec la religion. Le vulgaire, disait-il, craint les dieux parce qu'il s'imagine faussement que les éclairs, les tonnerres, les conjonctions des astres et les éclipses du

(1) DIELS, Fragm. 11.

(2) DIELS, Fragm. 23 : εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα.

soleil et de la lune sont leur œuvre (1) : il n'est en rien, le monde même s'est formé par la rencontre fortuite des atomes. Protagoras d'Abdère, en sophiste, ne s'attachant qu'à poser des vraisemblances, ne voulait pas se prononcer sur l'existence et la nature des dieux, mais il insinuait que c'était par prudence. Les Athéniens le jugèrent suspect et le condamnèrent à mort (2). Égaré par Aristophane, le public athénien ne jugeait pas Socrate autrement. On lui prêtait des arguments scientifiques pour nier l'existence de Zeus. Ce sont, aurait-il dit, plutôt les nuées qui sont déesses, puisque ce sont elles qui font pleuvoir et qui tonnent en se roulant les unes sur les autres (3). Sensible à la démonstration morale, Socrate n'admettait pas non plus que la foudre fût dirigée par un dieu, puisqu'elle tombait sur les temples et épargnait les impies. Il fut condamné à boire la ciguë. L'athéisme recula, moins sans doute par la crainte du supplice que par l'autorité des grands penseurs, Platon et Aristote, qui persuadèrent les plus intelligents de l'existence du Bien Créateur et du premier moteur de toutes choses, mais qui s'arrangèrent après cela pour conserver aux cités les dieux qu'elles adoraient.

Ce n'était qu'un compromis fort instable parce que les questions religieuses ne sont point résolues par des traités signés sans conviction. L'unité de Dieu n'avait plus de défenseurs.

Ce fut alors que, disciple d'Aristote, Alexandre apparut.

On a souvent comparé les deux plus grands génies militaires et politiques du monde ancien, César et Alexandre. César révèle sans doute plus de calcul, des combinaisons plus suivies, un art plus consommé. Alexandre c'est l'élan irrésistible d'une jeunesse fougueuse, un héros d'Homère bouillant comme Achille, mais portant avec lui toute la civilisation de la Grèce. César agrandit le domaine du peuple romain dont il entend fixer les destinées comme *imperator* à vie. Alexandre veut forger un monde nouveau. Il va jusqu'au bout d'une pensée généreuse.

Tandis que son maître Aristote, plus étroit de cœur, voyait dans les barbares les esclaves-nés des Grecs, Alexandre croit l'esprit grec assez fécond pour animer ce grand corps inerte de l'empire perse et on peut dire le monde entier. Les vainqueurs devront épouser des femmes d'Orient comme lui-même il épousa Roxane, et Grecs et Barbares ne formeront qu'un seul empire dominé par son génie.

Du même coup les cités grecques jusque-là autonomes et hostiles les

(1) Diels, Fragm. 55 A, 75.

(2) Diels, 530, d'après Sextus Empiricus, IX, 56 : περὶ δὲ θεῶν οὔτε εἰ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινές εἰσι δύναμαι λέγειν πολλὰ γάρ ἐστι τὰ κωλύοντά με. Il s'enfuit, et Cicéron (*De nat. deor.*, I, 23, 63) dit qu'il fut seulement chassé.

(3) *Les Nuées*, 369-411.

unes aux autres seront fondues dans un grand état. Ce sera la condition pour l'hellénisme de se répandre au dehors comme une force unique, irrésistible. La cité (πόλις) devient partie intégrante de l'État. L'homme, qu'Aristote (1) nommait un vivant destiné à vivre en cité (ζῶον πολιτικόν), est désormais un animal social (ζῶον κοινωνικόν) (2) vivant de la même culture tout autour de la Méditerranée, dans ce qu'on nomme la terre habitée par excellence, c'est-à-dire civilisée (οἰκουμένη). Cet immense territoire sera ouvert aux idées, invitées elles aussi à se fondre, — même les idées religieuses de tant de peuples divers, qui doivent communier dans la même religion.

Qui n'imaginerait aujourd'hui que l'unité divine devait être le couronnement de cet immense édifice, où toutes les forces sociales convergeaient vers l'unité? Dans cette fusion qui devait atteindre même les immortels, les dieux des cités et ceux d'Homère étaient destinés à perdre de leur prestige. Athéné, qui était tout à Athènes, ne serait plus l'unique déesse d'un grand peuple. Mais on crut s'apercevoir qu'elle était adorée ailleurs sous un autre nom, et il en était de même de presque tous les dieux. Si chaque divinité était menacée dans son culte traditionnel, cette déchéance de chaque dieu était compensée pour le polythéisme en général par cette série d'observations qui assimilait les dieux les uns aux autres. Il était donc avéré que le genre humain tout entier, y compris les Barbares, n'était pas seulement d'accord pour adorer les dieux : au fond il adorait les mêmes personnalités divines sous d'autres noms ; les rivalités cessaient, il n'y avait plus de dieux étrangers, et ce consentement général confirmait à sa façon les croyances particulières. Il était inévitable que ces personnalités ainsi confondues fussent comme estompées dans une conception générale du divin. Toutefois le paganisme était impuissant à en extraire une divinité unique. A vrai dire, cette opération d'alchimie religieuse était impossible. Le monothéisme transcendant ne pouvait sortir du creuset où l'on mélangeait tant de conceptions divines différentes qui n'étaient en somme que des aspects du monde matériel. Mêlez et agitez les créatures, vous n'en ferez pas sortir le Créateur!

Et en effet la philosophie spiritualiste de Platon et d'Aristote, ce pur rayon de lumière qui avait lui sur l'Attique, ne vivait même plus intacte dans les écoles dégénérées des deux grands penseurs. Encore une fois, la cause du Dieu unique était perdue.

En même temps qu'Alexandre, une philosophie était née, universaliste comme son génie, qui abolissait comme lui la notion du citoyen d'Athènes

(1) *Polit.*, I, 2; III, 7.
(2) *Diog. Laërce* (VII, 123), de Zénon.

et de Sparte et ne connaissait que les citoyens du monde. Par conséquent le stoïcisme leur cherchait des dieux tels qu'ils convinssent à tous les hommes sans distinction. Car ce système philosophique voulait des dieux.

Il rejetait sans hésiter toute la mythologie. Les histoires scabreuses accréditées par le génie d'Homère ou celles, nées dans les sanctuaires, qui avaient pour but d'expliquer les rites, sous prétexte que le rite devait être le symbole des actes divins, devaient cependant avoir quelque réalité, étant indissolublement liées aux dieux eux-mêmes. Les dieux et les déesses étaient des forces de la nature : Zeus l'éther, Déméter la terre, Poseidon la mer, et ainsi des autres. Leurs légendes étaient une manière de dire les relations des éléments entre eux. Mais cette exégèse naturaliste n'était pas de force à rehausser beaucoup le prestige des êtres divins. Ce n'était qu'un pis aller, une solution presque purement négative exigée par la noblesse morale du Portique. On atténuait ce qu'elle avait d'insuffisant en relevant la majesté de chaque dieu par sa participation à tout le divin de l'univers. On se gardait d'identifier le dieu avec l'élément matériel : il demeurait malgré tout une émanation de l'âme du grand tout. Le monde n'existait que par cette âme, qui l'avait façonné, qui continuait à lui communiquer sa vie, à régler ses destinées comme celles des hommes, émanés eux aussi de cette âme qui était une raison universelle. Les dieux intervenaient donc dans l'histoire, et la divination prévoyait de quelle manière s'exerçait leur action, parfois miraculeuse. La nature des dieux demeurait dans le vague, mais leur Providence était mise dans tout son jour par les développements les plus solides et aussi les plus subtils sur les causes finales. Il restait seulement que les hommes, participants eux aussi du divin, étaient libres de faire le bien ou le mal, supérieurs même aux dieux fixés par leur nature dans le bien, et qui n'avaient pas le mérite de l'option. De sorte que la morale se trouvait placée en dehors de l'empire des dieux, quoiqu'ils pussent encore en demeurer des modèles.

C'était bien ce qu'avait voulu Platon, avec son principe sublime, emprunté semble-t-il à Pythagore : Suis Dieu, c'est-à-dire deviens bon par l'imitation de celui qui est le bien suprême. Et Platon vivait encore par ses écrits, que l'antiquité a conservés avec tant de soin. Mais son école ne croyait se maintenir contre le stoïcisme envahissant qu'en révoquant en doute l'existence même des dieux par un scepticisme élégant.

Les disciples d'Aristote se plaisaient plus aux recherches positives qu'aux spéculations sur le divin. Aussi le sentiment religieux, si puissant sur leur maître, allait en s'affaiblissant dans leurs écoles. S'ils ne combattaient pas les dieux, c'est qu'ils ne s'en occupaient pas, comme le premier moteur n'eût pu sans se nier lui-même s'appliquer à la connaissance de tout ce qui n'était pas lui.

Incapable de s'élever si haut, Épicure admettait sans tant discuter les dieux héréditaires de la Grèce, êtres de beauté et de bonheur. Mais s'ils étaient encore l'objet d'une contemplation charmée, il eût été superflu de les importuner par des prières, car ils n'auraient pas consenti à laisser troubler leur repos éternel. Ces ménagements de la philosophie pour la religion portent éminemment l'empreinte du génie d'Athènes : ne touchons pas aux dieux; ils sont trop beaux. Les Épicuriens ajoutaient : ne nous gênons pas pour eux; ils ne sont capables de rien faire.

D'autres philosophes n'avaient même pas ce reste d'égard pour la religion des ancêtres. C'étaient les cyniques, qui se disaient les véritables héritiers de la pensée de Socrate, ardents pour la pratique de la morale, tièdes comme lui envers les dieux. Ou plutôt, étant pour la plupart étrangers à l'Attique, ils avaient répudié son attitude respectueuse envers les protecteurs de la cité. Sorte d'aile gauche du stoïcisme par leur zèle sans ménagements, leur apostolat sans façon, la logique impudente avec laquelle ils se conformaient à la nature, ils dépassaient Épicure en ajoutant à sa froide négation de l'action des dieux des sarcasmes populaires.

Le désordre causé dans les esprits par le heurt de ces systèmes philosophiques, religieux ou irréligieux, fut accru par l'avènement d'une explication empruntée, disait-on, à l'histoire, et qui fut plus fatale au polythéisme que les conceptions des philosophes.

Chaque sanctuaire avait ses rites, et leur variété même excitait la curiosité des fidèles, plus encore des voyageurs ou des immigrés. Pourquoi immoler tel animal à tel dieu, et de telle façon? A ces questions les prêtres répondaient en récitant une sainte légende (ἱερὸς λόγος). Dans leur pensée le rite reproduisait un événement de la vie du dieu. Les modernes estiment que le rite, qu'il soit explicable par les dispositions des adorateurs et les grâces à obtenir, ou qu'il demeure inexpliqué, est bien plutôt la source du mythe. On aura inventé l'histoire comme l'explication la plus plausible du rite pratiqué. C'est ainsi que l'immolation d'une biche à Artémis a succédé à l'immolation d'une jeune fille, et que de ce rite est née la légende du sacrifice d'Iphigénie.

Pourtant il est certain qu'une histoire peut être la cause d'un rite : on le voit assez par les cérémonies de la semaine sainte qui rappellent la Passion et la mort de Jésus suivies de sa résurrection. Telle histoire racontée par les prêtres se présenta comme si plausible qu'on la crut vraie. Alors le dieu ou la déesse avait donc vécu parmi les mortels. Ainsi Apollon, mis au service de Laomédon par la volonté de Zeus. Mais si Zeus lui-même s'était conduit comme un mortel, s'il avait été enfant, soigné par les Curètes, arraché à la barbarie de son père, qu'il avait ensuite détrôné; — toute cette sainte légende n'avait de saint que le nom : c'était

une histoire humaine, Zeus avait été un homme parmi les hommes, et pire que beaucoup d'entre eux. Le philosophe qui fit une application générale de cette conjecture et prétendit l'appuyer sur les documents historiques les plus certains, d'anciennes stèles à peine déchiffrables, se nommait Evhémère. Le stoïcien Persée était du même avis (1). Le système fut accueilli avec empressement par les Sémites, qui avaient conservé le souvenir de l'apothéose accordée aux anciens rois de Babylone, et c'est ainsi que Philon de Byblos raconta comme une histoire attribuée à un pseudo-Sanchoniaton toute la théogonie phénicienne (2). En Égypte le culte du roi était traditionnel. On ne faisait que se rattacher à cet usage en traitant le Soleil et la Lune comme des rois mortels. Hécatée d'Abdère en était là dès le temps du premier des Lagides, Ptolémée Ier (323 à 283 av. J.-C.). Diodore de Sicile a narré de bonne foi une préhistoire de l'Égypte en figurant les dieux en héros de l'histoire et en bienfaiteurs de l'humanité (3).

Les modernes l'ont bien compris : c'était transformer en histoire les jeux dévergondés de la plus riche imagination. Mais il faut cependant expliquer le succès de cette contrefaçon. Si elle a persuadé à cette époque l'esprit grec, le plus critique de l'antiquité, c'est que le culte des héros vivants était devenu normal. Lorsqu'Alexandre se fit déclarer fils d'Ammon, il était assuré de l'humble hommage des Égyptiens et des Orientaux. Il craignait le sourire des Athéniens, qui ne manquèrent pas de se gausser de lui. Et cependant une vingtaine d'années écoulées, dès l'an 307, ce sont les Athéniens qui rendaient les honneurs divins à Démétrios Poliorcète et à sa favorite Lamia, la tête couronnée et lui offrant des libations et de l'encens, et chantant (4) :

Les plus grands des dieux et les plus aimés, sont présents dans la ville. Elle est venue pour célébrer les mystères de Coré... Lui entouré d'un cercle d'amis, eux semblables à des astres, et lui au soleil. Salut ô fils du puissant dieu Poseidon et d'Aphrodite. Les autres dieux ou s'en sont allés bien loin, ou ils n'ont pas d'oreilles, ou ils n'existent pas, ou ils ne font pas du tout attention à nous. Mais nous te voyons présent,

(1) *At Perseus eiusdem Zenonis auditor eos dicit esse habitos deos, a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa* (Cic., *de Nat. deor.*, I, 15, 18).

(2) *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 306-437. L'histoire de la religion phénicienne est entrée dans une nouvelle phase par les découvertes de Râs-Chamrâ; voir dans *RB.*, 1931, p. 32 à 56, le premier déchiffrement par le P. Dhorme de la série d'inscriptions déjà publiée.

(3) Il n'est pas inutile de noter que s. Augustin a été complètement dupe de cette prétendue exactitude historique qui l'aidait pour le synchronisme avec l'histoire sacrée : *Eo quidem tempore, quo Moyses natus est, fuisse reperitur Atlas iste magnus astrologus, Promethei frater, maternus avus Mercurii maioris, cuius nepos fuit Trismegistus iste Mercurius* (*De civ. Dei*, XVIII, 39). Et ailleurs... *Nonne attestati sunt Evhemero, qui omnes tales deos non fabulosa garrulitate, sed historica diligentia, homines fuisse mortalesque conscripsit?* (*De civ. Dei*, VI, 7).

(4) *Athénée*, VI, 62 s., p. 253.

et non plus en bois ou en pierre, mais réel, et nous te prions. Et d'abord donne-nous la paix, très cher, car tu es le Seigneur.

Chez les Athéniens où le drame satyrique suivait la tragédie, l'exagération est si folle qu'on pourrait croire à une bouffonnerie.

Il n'en est pas moins vrai que le culte du souverain devint une chose très sérieuse, et se répandit dans tout l'Orient pour de là être transporté à Rome et devenir une institution légale au temps de César et d'Auguste.

Il paraît bien avéré qu'Alexandre reçut de son vivant les honneurs divins (1). On peut seulement se demander s'il les accepta seulement ou s'il prit l'initiative de les exiger. Le fait ayant son origine en Égypte, le premier mode paraît le plus probable. Le culte du souverain y était traditionnel; il passait pour une incarnation d'Horus. Alexandre sortit de l'oasis d'Ammon avec cette auréole divine. Il la conserva en Asie, et l'éclat de ses victoires le mettant au-dessus des plus célèbres héros grecs, l'honneur rendu aux héros par les Grecs devint facilement une adoration selon le rite égyptien.

Les généraux qui se partagèrent son empire n'avaient pas le même prestige, et les Macédoniens sur lesquels ils s'appuyaient étaient peu disposés à leur rendre les honneurs divins.

Ce fut naturellement en Égypte que les Ptolémées, successeurs d'Alexandre et des Pharaons, s'imposèrent le plus facilement au culte. Les dieux adelphes, Ptolémée II et sa femme-sœur Arsinoé, sont classés comme dieux vivants dans le décret de Canope (entre 274 et 267 av. J.-C.). En Orient, les Séleucides devinrent aisément des dieux après leur mort. Antiochus II (261-246) est déjà Dieu de son vivant.

En 204, Antiochus III le Grand institue dans toutes les satrapies de la monarchie des grandes prêtresses qui présideront au culte de sa femme Laodicée; elles porteront des couronnes d'or où sera placé le portrait de la reine (2), à l'instar de ses grands prêtres à lui.

Antiochus IV Épiphane (175-164), le persécuteur des Juifs, était Dieu et Sauveur de l'Asie (3).

Si extravagant que cela nous paraisse, cette dégradation du sentiment religieux contribua à rendre une nouvelle énergie au paganisme.

Il semble que le polythéisme ne pouvait pas descendre plus bas et qu'il était perdu. Les dieux se détruisaient entre eux, la philosophie leur enlevait tout prestige et ne les soutenait que par un compromis de fortune. Et cependant ils reprirent leur ascendant. Les cultes des cités étaient

(1) *Diodore Sic.*, XVIII, 60 ss.

(2) Édit d'Ériza, découvert en Phygie en 1884 par M. Maurice Holleaux (*Bull. de Corresp. hellén.*, IX, 1885, p. 324 ss.), étudié de nouveau; cf. *Débats* du 9 nov. 1930.

(3) DITT., *Or. gr. Inscript.*, n° 223.

atteints : la religion, phénomène social, paraissait donc menacée. Mais l'État avait remplacé la cité, et elle prit une force nouvelle comme religion d'État. Les souverains, héritiers de l'empire d'Alexandre, consacrèrent toutes leurs forces à la faire revivre. Nos érudits, préoccupés surtout de l'évolution des idées et convaincus de leur force souveraine, ne tiennent pas assez compte de cette quantité massive, la plus énergique parce qu'elle s'accroît du poids des masses qu'elle soulève, la politique ou la raison d'État. L'intervention du prince a été souvent notée à propos d'Auguste, restaurateur de la religion et des mœurs. On a moins remarqué l'intervention des princes macédoniens pour remettre la religion en honneur, chacun s'attachant de préférence à un dieu qui serait celui de son empire, se réservant d'avoir part à ses honneurs en se donnant comme une manifestation de la divinité.

Le roi se présentait comme Sauveur, l'office devenu le plus populaire de la divinité dans le bouleversement de toutes choses, se déclarant Zeus s'il osait, ou du moins Dionysos, très populaire en Syrie, et que sa course errante et triomphale rendait semblable à ces souverains dont l'empire avait des limites extensibles mais peu sûres.

C'est ainsi que la religion hellénistique, au moment où elle perdait en Grèce beaucoup de son ancien éclat, se répandit en Syrie d'une marche victorieuse, et sembla éliminer les anciens panthéons orientaux aussi facilement que les Grecs avaient vaincu les Perses. L'Égypte résista mieux, et plus tard les cultes de l'Orient eurent leur revanche. Mais au début des temps hellénistiques, tous plièrent, sauf le culte du Dieu des Juifs.

Dans leur politique religieuse, les princes macédoniens ne furent pas entraînés par un aveugle fanatisme. Le motif le plus noble qu'on puisse leur supposer, et qu'on retrouve en effet, c'était la conviction sincère que l'hellénisme, dans toutes ses manifestations, était supérieur à la culture indigène. A supposer que les dieux fussent au fond les mêmes, la religion grecque était la forme la plus élevée du culte, celle qu'avaient chantée Homère et Pindare, qu'avaient glorifiée Phidias et les autres grands artistes, architectes ou sculpteurs (1).

Le mobile gouvernemental agissait dans le même sens. Accepter l'idée ou la forme grecque, c'était se ranger définitivement au nouveau régime. Ce fut toujours le principe des souverains absolus que l'unité religieuse est la meilleure garantie de stabilité politique. Et quand le culte s'adressait à la personne même du roi, lui refuser l'hommage comme à un dieu, c'était déjà se révolter contre sa domination.

(1) Telle fut encore et surtout la conviction de Julien l'Apostat.

Le lutte du judaïsme contre l'hellénisme fut donc avant tout une résistance contre la main-mise du prince sur toute la religion. Mais attaqué directement par la religion hellénistique, le judaïsme était aussi miné sourdement par la philosophie grecque, par tout cet ensemble d'institutions, écoles, gymnases, théâtre, qui s'installèrent dans l'Orient. C'est naturellement par la séduction de ces manifestations en apparence moins dangereuses, que le paganisme avait chance de s'introduire. Quelques-uns de ces éléments de la culture n'avaient en eux rien d'attentatoire au culte du vrai Dieu. Mais la réaction une fois déclanchée, quand la religion menacée fut demeurée triomphante, ne risquait-elle pas de creuser définitivement le fossé entre le judaïsme et la culture grecque, même dans ce qu'elle contenait de raisonnable et de sain, dans la la philosophie, la science, les lettres et les arts? C'est un point qu'il ne faudra pas perdre de vue.

DEUXIÈME PARTIE

LES FAITS ET LES DOCTRINES

CHAPITRE III

ANTIOCHUS IV ET LES MACCHABÉES (1)

La bataille du Panéion en 198 av. J.-C. donna la Palestine à Antiochus le Grand. Séleucus avait fondé un grand empire macédonien qui s'étendait

(1) Notre principale source sur la lutte entre le Judaïsme et l'Hellénisme est l'histoire contenue dans les deux livres canoniques des Macchabées. Le premier va de la tentative d'Antiochus Épiphane à la mort de Simon. Il a purement l'allure d'un livre historique, quoiqu'il ne soit pas détaché de l'issue de la lutte et qu'il voie dans les faits l'action de Dieu. Il a très bien compris que l'enjeu était la religion elle-même, et que la victoire de la religion des Juifs avait été acquise, pour Dieu et par Dieu, grâce à Mattathias et à ses fils, secondés par la partie saine du peuple juif. La joie qu'il a du triomphe de la Loi se colore de reconnaissance envers la dynastie Asmonéenne. Ce patriote zélé n'entrevoit aucune raison de dissocier dans l'avenir les deux éléments du salut dans le passé; l'obéissance à la Loi et la fidélité aux nouveaux chefs que la nation s'est donnés après qu'elle a été sauvée par leur initiative. Il écrit donc avant le temps où la rupture d'Hyrcan avec les Pharisiens donna naissance à deux factions, l'une attachée exclusivement aux intérêts religieux, qu'elle croyait incompatibles avec l'exercice du souverain pontificat par les chefs temporels, l'autre attachée à un ordre de choses qui avait fait ses preuves.

Il semble avoir été interrompu par la mort, car le dernier verset (XVI, 22) consacré à Jean n'est point le terme régulier d'une histoire bien écrite. Personne ne s'est cru autorisé à la continuer, et l'éditeur s'est contenté de renvoyer, pour les faits relatifs à Jean, aux Annales de sa souveraine sacrificature, à partir du jour où il devint grand prêtre.

Le caractère historique du livre apparaît surtout clairement par son soin de dater les principaux événements. Il le fait d'après l'ère des Séleucides. On discute depuis longtemps, et aujourd'hui avec la même conviction de part et d'autre, si I Macch. s'en tient à la date officielle syrienne, vers le 1er oct. 312 av. J.-C., ou s'il part du printemps précédent (Nisan 312), ou encore s'il part du printemps 311. Cette dernière opinion est peu soutenue et peu fondée. L'ère officielle est suggérée par la coïncidence avec les dates de l'histoire, le printemps 312 par la coïncidence avec les années sabbatiques et le fait incontestable que pour l'auteur lui-même l'année commençait au mois de Nisan (mars-avril). Connaissant aujourd'hui la ponctualité des Juifs à dater du fond de l'Égypte, à Assouan, d'après les années des rois de Perse, il nous paraît impossible d'admettre que l'historien juif se soit écarté du comput officiel (1).

Il n'était pas tellement étrange d'employer simultanément cette ère d'automne à automne et une année commençant au printemps. Dans les pays musulmans les chrétiens suivaient et suivent encore leur calendrier julien ou grégorien, et sont cependant soumis à l'année lunaire musulmane pour les actes officiels, comme le paiement de l'impôt, etc.

Quant aux années sabbatiques, il est difficile de les fixer et plus encore de marquer le moment où la pénurie qu'elles occasionnaient cessait de se faire sentir.

(1) A supposer même qu'en Babylonie l'ère des Séleucides ait commencé au printemps de 312.

de Babylone à la Méditerranée. Deux villes nouvelles, Ctésiphon et Antioche, en furent les capitales, aux deux extrémités, orientale et occidentale, mais le point d'appui du pouvoir fut en Syrie. Sauf à Antioche, fondée par Séleucus, la Syrie était beaucoup moins sous l'influence de l'hellénisme que l'Égypte du Delta et la région de Pergame.

Ce qui est essentiel pour nous c'est que le Ier livre des Macchabées, sans parler de la véracité garantie par son caractère sacré, est regardé comme un excellent livre d'histoire par l'immense majorité des critiques (1).

Le IIe livre n'a pas la même physionomie. Il a compris lui aussi le caractère de la lutte entre le judaïsme et l'hellénisme, mais il a insisté davantage sur des éléments psychologiques plus complexes, les rivalités entre les partis et les personnes chez les Juifs, la rapacité des princes syriens, et surtout il a plus clairement indiqué la leçon qui se dégageait des faits, les raisons du châtiment divin dans les fautes commises, du salut des Juifs dans l'héroïsme des martyrs. L'histoire est moins politique, plus religieuse : elle a pu omettre le coup décisif de Mattathias, et laisser entrevoir une autre récompense que le salut du peuple dans la résurrection des individus. L'auteur s'intéresse spécialement au Temple, et à la légitimité du sacerdoce. Comme il se donne expressément pour l'abrégé en un livre des cinq livres de Jason de Cyrène (II, 24), on se demande dans quelle mesure il s'est attaché au plan, au but, au contenu du livre de Jason. Récemment M. Momigliano a soutenu que Jason avait eu pour but d'accréditer partout la fête de Nicanor (XV, 36 s.), tandis que II Mach., sans effacer ce trait, avait poursuivi l'établissement, surtout en Égypte, de la fête de la Dédicace, et en général s'était proposé de ruiner l'attachement des Juifs égyptiens au temple de Léontopolis au profit du Temple de Jérusalem.

L'attachement exclusif au Temple de Jérusalem est indiscutable. Mais sur la composition et la limitation du livre, il n'y a qu'à s'en rapporter à l'auteur lui-même. Il a regardé la défaite de Nicanor comme décisive, et c'est pour cela qu'il n'est pas allé plus loin (XV, 38) : « Ainsi se passèrent les choses concernant Nicanor, et comme à partir de ce temps, la ville demeura en possession des Hébreux, moi aussi je finirai là mon récit ».

Jason n'allait pas plus loin, puisque ce sont ses cinq livres que l'abréviateur a réduits à un, et c'est sûrement parce qu'il s'en tenait à son texte que II Macch. a pu dire que depuis l'échec de Nicanor Jérusalem est demeurée en possession des Hébreux. On peut donc estimer que Jason a écrit avant I Macch., sans qu'il ait exercé aucune influence sur ce livre.

Ainsi, tandis que I Macch. s'étend sur une époque de 40 années de 175 à 135 av. J.-C., II Macch. n'embrasse que 15 ans, de 175 à 161. Il n'en est pas moins précieux pour les renseignements particuliers qu'il contient, surtout sur la pénétration de l'hellénisme. Il semble s'être attaché lui aussi à l'ère officielle des Séleucides (automne de 312).

Depuis longtemps on s'est acharné contre le caractère historique de II Macch., à cause de son caractère de panégyrique religieux, et en affectant même de s'appuyer sur I Macch.

Mais on peut écrire un panégyrique qui ne s'écarte en rien de la vérité. Ainsi l'oraison funèbre du grand Condé par Bossuet, qui ne contredit aucune trait des histoires proprement dites. Il peut résulter du genre littéraire et du but de l'auteur que certains faits soient passés sous silence et d'autres placés dans un ordre différent. Le fait de l'inspiration et la véracité des livres inspirés n'oblige pas à chercher un accord chronologique plus strict entre I et II Macch. qu'entre deux évangiles. En pareil cas, la critique donnera la préférence pour l'ordre des faits à l'auteur qui a manifesté le plus l'intention de s'y conformer. La principale divergence est, comme on sait, dans l'ordre de la mort d'Antiochus, après la dédicace, d'après I Macch. (IV, 36-61), et placée avant dans le contexte actuel de II Macch. (X, 1-9), contexte artificiel, puisqu'on peut déduire du livre lui-même qu'elle a été postérieure (VIII, 33).

De même le silence de II Macch. sur Mattathias n'est pas une négation du rôle éminent de ce personnage, tel qu'il est décrit dans I Macch.

Quant au rouleau d'Antiochus (*Megillath Antiochos*) c'est simplement un échantillon du sans-gêne avec lequel les Rabbins ont écrit l'histoire, même en vue d'une récitation liturgique. — Parmi les derniers travaux relatifs aux deux livres des Macchabées, nous signalerons : Pauly-Wissowa, *Macchabäerbücher*, I et II par Bickermann, 1928. — Arnaldo Momigliano, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Roma, 1930; cf. *RB.*, 1931, p. 116 ss. — Hugo Bévenot, *Die beiden Makkabäerbücher*, Bonn, 1931.

(1) Sauf surtout Niese.

Lorsque les Séleucides eurent joint la Palestine à leur immense empire, les Juifs vivaient en paix à Jérusalem, ayant su gagner la faveur des Ptolémées leurs maîtres. Ils étaient gouvernés par le grand prêtre, assisté, selon la mode sémitique, par un conseil des anciens, qu'on pouvait assimiler au sénat (γερουσία) des cités grecques régies par l'aristocratie. Le contrôle des rois d'Égypte s'exerçait surtout par des inspecteurs des finances, chargés de recueillir l'impôt. La découverte par M. Edgar des papyrus de Zénon a jeté une lumière nouvelle sur l'administration des Ptolémées en Palestine (1). On y constate que la tentative de syncrétisme religieux inaugurée en Égypte par le culte de Sérapis s'étendait sur la côte de Phénicie. Mais rien n'y indique que les rois d'Égypte soient sortis de cette large tolérance qu'on savait qu'ils avaient pratiquée à Jérusalem. Pourvu qu'on payât les impôts et les taxes, les Juifs étaient libres de pratiquer leur culte et n'étaient nullement inquiétés.

Cependant leur petit état demeurait comme un îlot isolé dans les montagnes, entouré de nations païennes et complètement acquises à l'hellénisme, tout en conservant leurs dévotions locales qui s'alliaient aisément aux cultes grecs (2). A l'ouest, toute la plaine était païenne, et même les premiers contreforts des montagnes, Accaron et Gazara, l'ancienne Gazer donnée par le Pharaon à Salomon en dot pour sa fille (3). Au nord, Samarie, l'ennemie héréditaire, avait été colonisée par Alexandre (4), et, avec son temple du Garizim et son sacerdoce schismatique, se montrait plus hostile que jamais. C'est plutôt au delà de Samarie dans la grande plaine qui va du Jourdain à la mer, et sur les bords du lac de Gennesareth que les Juifs avaient gagné quelque influence. Au delà du Jourdain, le pays avait mieux gardé son ancienne physionomie, à cause du voisinage des nomades, mais les Nabatéens qui commençaient à remplacer Ammon et Moab, n'étaient pas plus sympathiques aux Juifs pour avoir conservé leurs dieux nationaux, et pour céder moins aisément au prestige de la Grèce. Au sud, à Hébron, les Édomites, ces frères ennemis, avaient hellénisé leur nom (Ἰδουμαῖοι), tout en conservant Kos pour dieu national. On a constaté récemment leur présence, mêlés à des Sidoniens, tous ayant plus ou moins fusionné avec les Grecs, près de la forteresse macédonienne

(1) *La Palestine dans les papyrus ptolémaïques de Gerza*, par le P. VINCENT dans la *RB*. 1920; p. 161-202; cf. 1923, p. 409 ss., 1924, p. 566 ss.; 1927, p. 145 ss.; 475 s.

(2) Voir dans SCHÜRER, II, 94-222, l'admirable catalogue des villes hellénistiques.

(3) I Rois, IX, 15-17.

(4) D'après EUSÈBE, *Chron.*, éd. Schoene, II, 114. Alexandre châtia sévèrement ceux des Samaritains qui avaient brûlé vif son légat Andromaque (Quinte Curce, IV, 9). Le plus sûr moyen de les réduire était d'y installer les Macédoniens. Rien dans la suite ne confirme ce qui ne fut sans doute qu'un pieux rêve du Pseudo-Hécatée (Jos. *c. Apion*, II, 4) qu'Alexandre avait donné aux Juifs la Samarie exempte de tribut. C'est seulement Démétrius II qui détacha de la Samarie trois districts éloignés de la capitale pour les joindre à la Judée.

de Marissa (1). Quand les Juifs s'éloignaient des environs de Jérusalem, ils se trouvaient au milieu de colonies aux noms hellénisés ou même franchement helléniques, Scythopolis, l'ancienne Beth-chean; Ptolémaïs, l'ancienne Acca; Philadephie, l'ancienne Ammon; Pella, qui rappelait la capitale de la Macédoine, Hippos et tant d'autres.

Le judaïsme cantonné en Judée était donc menacé comme par une marée montante assiégeant les falaises dominées par le Temple du Seigneur rebâti. Assurément la langue grecque avait pénétré dans la capitale. Le nom d'Eupolemos, fils de Jean, marque un progrès dans ce sens. Cet Eupolemos, bien vu à la cour de Syrie, avait obtenu des franchises pour les Juifs (2).

Pourtant le judaïsme demeurait maître chez lui, et rien n'indique qu'il eût dû céder à la longue s'il n'avait été réveillé par la persécution (3). S'il s'est maintenu en Égypte, combien la résistance était plus aisée à Jérusalem, au centre de la race, dans l'isolement des montagnes, où les Grecs n'avaient aucun intérêt à se glisser, car le commerce y était presque nul, l'agriculture ne fournissant pas d'argent disponible. De sorte que l'ascendant littéraire était lui aussi moins sensible. Même après la fondation d'Aelia, Jérusalem fut un foyer beaucoup moins actif d'études grecques que telle ville obscure comme Gadara.

Il y avait cependant près du Temple, et dans le sacerdoce même, un parti déterminé à introduire les usages des Grecs, regardés comme plus policés et plus élégants. Mais ce parti n'entra en scène que sous Antiochus Épiphane, et il ne menaçait pas en somme l'intégrité de la religion. Sans l'intervention du roi, la crise religieuse ne se serait pas produite. Quelle que soit la force secrète de l'évolution générale des sociétés, l'histoire n'aurait pas pris certains cours sans l'impulsion donnée par des personnalités puissantes.

Antiochus IV Épiphanès (4), fils d'Antiochus le Grand, avait été élevé à Rome où son père l'avait envoyé comme otage. Il y garda son instinct

(1) *Painted tombs in the Necropolis of Marissa* (Mareshah), by John P. PETERS... and Hermann THIERSCH... 1905. — Dans DITTENBERGER, *Orientis graeci*, Ins. n° 593 on lit « Exscripserunt Bliss et Macalister, quorum exemplum editum est Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. 1902, p. 500. » — Les deux savants cités sont demeurés complètement étrangers à cette découverte. Nous reviendrons sur ce curieux monument; cf. p. 104, n. 1.

(2) II Macch., IV, 11.

(3) Comme le conjecture SCHÜRER, *Geschichte*..., I, p. 189 s.

(4) « Ce prince parut alors avec tous les caractères que Daniel avait marqués : ambitieux, avare, artificieux, cruel, insolent, impie, insensé, enflé de ses victoires, et puis, irrité de ses pertes » (BOSSUET, *Discours*, II, XIV). Bossuet a donc parfaitement compris que Daniel faisait allusion à Antiochus Épiphane : « Daniel... vit par ordre, à diverses fois, et sous des figures différentes, quatre monarchies sous lesquelles devaient vivre les Israélites. Il les marque par leurs caractères propres. On voit passer comme un torrent l'empire d'un roi des Grecs : c'était celui d'Alexandre. Par sa chute on voit établir un autre empire moindre que le sien, et affaibli par ses divisions : c'est celui de ses successeurs », qui est donc le quatrième. On voit enfin :

despotique de souverain oriental, tout en adoptant les façons de la démocratie qui grandissait à Rome. Fantasque dans ses goûts, épris de popularité, il sortait presque seul avec un ou deux compagnons, se mêlait aux jeunes gens menant la débauche, courait les bains publics, mais s'y faisait remarquer par une profusion d'huiles parfumées. Il adressait la parole aux étrangers, quêtant même les voix des électeurs. Puis il fréquentait chez les orfèvres, affectant un goût éclairé pour les choses de l'art. A Rome la religion était prise au sérieux plus qu'en Grèce. En Syrie elle avait conservé son caractère d'obligation absolue et fatale. Polybe, assez embarrassé de fixer les traits d'un personnage aussi versatile, accuse du moins ce trait de son caractère : « Mais pour les sacrifices offerts dans les cités et les honneurs rendus aux dieux, il surpassa tous ceux qui avaient régné avant lui » (1). Si Julien l'Apostat se distingua de lui par une affectation de vie simple et frugale, tous deux eurent en commun un zèle fanatique pour l'hellénisme, seule culture digne de l'humanité, et cette conviction que l'hellénisme ne saurait prévaloir entièrement que par sa religion. Le bien des Juifs exigeait donc qu'ils prissent les mœurs des Grecs; c'était leur intérêt bien compris, et pour cela il fallait que cette nation arriérée renonçât à sa supersititon. C'est ce que Tacite a rendu avec sa vigueur ordinaire (2) : « Le roi Antiochus, résolu à extirper la superstition et à implanter les mœurs grecques fut empêché par la guerre des Parthes d'améliorer une race infecte ».

L'historien romain attribue l'échec d'Antiochus à la guerre dans laquelle il périt, conclusion assez naturelle. Cependant nous constatons avec Schürer que : « c'est le seul exemple d'une religion orientale qui s'émancipa complètement de l'influence de l'hellénisme » (3). Nous avons le droit d'en conclure que cette religion possédait un principe supérieur qui lui a permis de résister à cette redoutable épreuve de la force, mise au service de la séduction, de laquelle seuls le judaïsme d'abord, puis le christianisme ont triomphé, et de voir dans cet heureux succès une preuve de l'assistance de Dieu, en faveur de la religion qu'il a révélée.

Il est d'ailleurs assez clair qu'Épiphane s'est engagé de plus en plus dans la voie de la violence parce que la contagion des mœurs grecques

« l'orgueil et les autres marques qui désignent Antiochus l'Illustre, implacable ennemi du peuple de Dieu; la brièveté de son règne et la prompte punition de ses excès. On voit naître enfin sur la fin, et comme dans le sein de ces monarchies, le règne du Fils de l'homme » (*Discours*, II, IX). On voit tout cela dans les chapitres II, VII, VIII, XI. Bossuet donne une autre explication du ch. IX, mais Daniel y traite manifestement le même sujet (Voir *RB.*, 1930, p. 179-198). Le même Bossuet dit de Zacharie : « Les persécutions des rois de Syrie, et les guerres qu'ils font à Juda, lui sont découvertes dans toute leur suite » (*Disc.*, III, X).

(1) POLYBE, XXVI, 10.
(2) *Hist.*, V, 8.
(3) *Geschichte*, I, p. 190.

n'opérait pas assez, se heurtant à une répugnance fondée sur le sentiment religieux. Il est probable aussi que les Juifs qui se firent ses instruments espéraient lui donner satisfaction en embrassant des usages qui ne paraissaient pas complètement inconciliables avec la foi. Mais, comme il était à prévoir, les choses s'envenimèrent; le dessein du roi était d'aller jusqu'au bout, et les Juifs n'eurent plus que le choix entre la mort et l'apostasie.

Le moyen le plus simple d'opérer la réforme était d'avoir en mains le grand prêtre, chef du culte et de la nation. Onias III n'eût certainement pas accepté ce rôle. Épiphane favorisa donc volontiers l'ambition de son frère, qui avait changé son nom national de Iechoua (Jésus), en Jason, nom de la mythologie. C'est à ce traître à la cause nationale, soutenu par un parti ami des Grecs, que le second livre des Macchabées attribue l'initiative du mouvement (1). Les offres qu'il fit au roi supposent qu'il avait pénétré ses intentions, et qu'il comptait sur lui pour les exécuter, car elles étaient opposées aux sentiments d'indépendance des Juifs, et à leur attachement pour les usages anciens. En se faisant inscrire comme Antiochiens (2) les gens de Jérusalem pouvaient croire qu'ils acquéraient un privilège. Mettre les enfants les plus nobles « sous le chapeau » que les Grecs avaient emprunté aux Thessaliens, c'était les inscrire parmi les jeunes élégants fiers de servir dans la cavalerie. Jason osa davantage. C'est par les enfants et les jeunes gens qu'on introduit le plus sûrement des mœurs nouvelles. Il créa des gymnases pour les enfants et des éphébées pour les jeunes gens arrivés à l'âge du service militaire. Le nom même de gymnase indiquait que les enfants s'exerçaient complètement nus aux divers mouvements de l'assouplissement des membres, du jet des projectiles et de la lutte. C'était une nouveauté car les bas-reliefs assyriens, comparés à ceux des Grecs et à leurs statues, montrent combien les Sémites étaient étrangers à cette admiration du corps humain que professaient les Grecs. De plus les jeux du gymnase mettaient en présence des adolescents circoncis et d'autres qui ne l'étaient pas, les Grecs regardant la circoncision comme une atteinte à l'intégrité du corps humain. Les jeunes Juifs rougissant de cette infériorité se soumettaient à une opération chirurgicale qui dissimulait tant bien que mal la circoncision (3). Le plus simple eût été de ne plus la pratiquer. Mais tous n'en étaient pas là. Le sentiment public s'était soulevé contre la complaisance adulatrice de Jason quand il essaya d'envoyer trois cents talents à Tyr pour des sacrifices à Héraclès. Ses messagers, plus prudents, évitèrent

(1) II Macch., IV, 7-22; I Macch., I, 12.

(2) Macch., IV, 9 : Ἀντιοχεῖς ἀναγράψαι, ce qui d'après Dessau (*Op. l.*, II, 2 p. 739 note) n'a rien à faire avec un véritable droit de cité à Antioche.

(3) ἐπισπασμός, I Macch., I, 16. S. Jérôme n'admettait pas la réussite du résultat escompté; c'était toujours une marque de l'intention de s'assimiler aux Grecs.

cette offense à Dieu en obtenant que cette somme fût employée à la construction de trirèmes. Durant cette première période la religion n'était pas directement atteinte à Jérusalem. Aussi quand Antiochus y vint, il fit son entrée à la lumière des flambeaux, et aux acclamations de toute la ville (1).

Comme il arrive à toutes les époques de révolution, le parti des idées nouvelles fut dépassé par des ambitieux, habiles à profiter des troubles pour se saisir du pouvoir. Leur seul moyen de parvenir est en pareil cas de pousser les choses à l'extrême. Jason, le grand prêtre usurpateur, commit l'imprudence de désigner, pour porter le tribut au roi, un certain Ménélas, fils de Simon, de la tribu de Benjamin. Le père, chargé de l'administration temporelle du Temple, avait trahi le secret de ses richesses et excité la convoitise des Syriens. Le fils offrit au roi Antiochus assez d'argent pour obtenir l'investiture du souverain pontificat. Il chassa Jason, s'arrangea pour faire mettre à mort Onias, le grand prêtre légitime (2), et s'aida de son frère Lysimaque pour exercer en Judée une véritable tyrannie. Les plaintes et les remontrances des Juifs eurent moins de crédit à la cour de Syrie que les vases sacrés d'or et d'argent dérobés au Temple pour satisfaire la rapacité des courtisans.

Jason, soutenu par le plus grand nombre des Juifs, et qui pouvait passer pour le grand prêtre légitime depuis le meurtre d'Onias, essaya de reprendre le pouvoir. Sur un faux bruit qu'Antiochus était mort dans une campagne contre l'Égypte, il vint assiéger Jérusalem, la prit et massacra sans pitié les partisans de Ménélas. Ses succès se bornèrent là. Ses vengeances aliénèrent tout le monde : il mourut exécré sur la terre étrangère.

Cependant Antiochus revint frustré de sa tentative contre l'Égypte (3). Dans la guerre civile qui s'était engagée entre Jason et Ménélas, il vit une révolte ouverte des Juifs contre son autorité. Probablement les soupçonna-t-il de faire cause commune avec les Ptolémées leurs anciens maîtres. Il entra à Jérusalem en vainqueur irrité, pénétra dans le Temple guidé par Ménélas, et le pilla. Ménélas demeurait en charge, mais entouré de fonctionnaires et d'officiers syriens qui traitaient les Juifs en séditieux dont on n'aurait raison que par des exécutions en masse.

(1) II Mach., IV, 22.

(2) II Macch., II, 32 ss. Ce récit est d'autant moins suspect qu'on y voit Onias usant d'un droit d'asile païen à Daphné, d'où la ruse d'Andronique, son meurtrier, le fit sortir. — Wellhausen, suivi par Momigliano (*op. l.* p. 39), a décrété très arbitrairement que II Macch. avait remplacé par Onias un fils de Séleucus, assassiné par Andronicos pour plaire au roi qui se disculpa en faisant périr son complice (Diodore, XXX, 7, 2 et Jean d'Antioche FHG IV, p. 558). Cet autre trait ajoute plutôt à la vraisemblance du meurtre d'Onias. L'auteur de II Macch. a seulement souligné la douleur d'Antiochus qui n'avait pas intérêt à ce crime.

(3) Popilius Laenas venait d'interdire insolemment au roi Antiochus d'entrer en Égypte.

C'est alors qu'Antiochus se dit qu'il ne viendrait à bout de cette nation récalcitrante que par la force. L'essentiel était de tenir la capitale perpétuellement sous le joug. Il suffisait pour cela de construire une forte citadelle sur la partie haute de la cité. Ce fut l'Acra (1), qui pesa si lourdement sur les tentatives d'émancipation des Juifs. Cette main de fer posée sur la nation, il crut possible de l'obliger à l'apostasie. Le second livre des Macchabées attribue cette inspiration à un vieillard d'Athènes (2). C'est dire que la résolution du roi fut un mélange de fanatisme religieux et de raisonnement philosophique. L'œuvre se poursuivit avec emportement et cependant avec méthode. Le temple du Garizim ne fut point ménagé, puisqu'il était lui aussi consacré au Dieu d'Israël : il devint un sanctuaire de Zeus hospitalier, sans doute par ironie et pour donner une leçon au particularisme sauvage qui distingua toujours les habitants de cette contrée. Celui de Jérusalem fut dédié à Zeus olympien.

C'était une épithète nettement grecque ; le dieu était donc le souverain de l'Olympe depuis Homère, sans qu'on se soit soucié d'helléniser précisément le Baal céleste des Phéniciens de la côte (3) et des Araméens de l'intérieur, car ce Baal, originairement Hadad ou Rammân, dieu de l'orage et de la pluie, était plus exactement rendu chez les Grecs par Zeus Tonnant ou *Kéraunios* (4). En fait cependant une identification s'imposait par le caractère céleste commun des deux divinités suprêmes, Zeus et Baal.

Ainsi les Juifs étaient-ils poussés par la violence à une apostasie qui leur faisait horreur. Tel dieu, tel culte. Le temple de Jérusalem fut envahi par la foule dissolue des courtisanes sacrées; des fêtes s'y célébraient chaque mois en l'honneur de la naissance du roi, usage emprunté, semble-t-il, aux sanctuaires d'Égypte. Au lieu de porter les branchages traditionnels à la fête des Tabernacles, les Juifs étaient invités à se couronner de lierre aux fêtes de Bacchus (5). La circoncision était interdite aux mères sous peine de mort pour elles et pour leurs enfants. Le sabbat était profané : ceux qui s'obstinaient à le respecter risquaient d'être

(1) I Macch., I, 35. Sur le site si controversé de l'Acra, on sera informé dans *Jérusalem*, par la dissertation rigoureuse du P. Vincent qui la place sur la colline à l'ouest du Temple.

(2) II Macch., VI, 1 ss. Le latin lit « vieillard d'Antioche », ce qui est préféré par Motzo, Momigliano, etc., mais semble être une correction banale, le roi étant censé recourir à un de ses sujets. En bon hélléniste il s'est piqué de remonter au pur hellénisme : pour lui (comme pour Julien) c'était celui d'Athènes.

(3) Encore récemment l'inscription trouvée en 1929 à Byblos (auj. *Djébeil* cf. *RB.*, 1930, p. 321 ss.) et les tablettes de *Râs Shamra*.

(4) *Études sur les relig. sém.*, 2e éd., p. 508, dans une inscription trouvée au delà du Jourdain dans la Décapole.

(5) Sur Dionysos-Bacchos « le dieu de l'impérialisme asiatique, le Dionysos du IVe livre de Diodore, la réplique mythique des grands conquérants orientaux, le type d'Alexandre », voir H. JEANMAIRE, *Le messianisme de Virgile*, p. 17-21.

brûlés vifs (1). Les Juifs étaient contraints de sacrifier aux idoles et de manger de la viande de porc. Une cérémonie plus éclatante marqua comme le point culminant de tous ces sacrilèges : ce fut lorsqu'un autel destiné à honorer une idole par des sacrifices impurs fut élevé sur l'ancien autel des holocaustes. Alors ce fut bien « l'abomination de la désolation », l'abomination qui fait horreur, l'idole du Zeus grec remplaçant le Dieu d'Israël qu'aucune forme ne saurait représenter (2). On était au 25 du mois de Casleu de l'an 145 des Séleucides, soit en décembre 168 av. J.-C. (3).

La masse se laissa d'abord entraîner. Cependant, pour la première fois, la vérité religieuse eut ses martyrs. Ce fut d'abord la résistance passive, la mort acceptée par fidélité à la loi et pour ne pas renier la vérité. Les martyrs confessent les droits de Dieu, le Créateur qui a créé le monde de rien. Ils sacrifient la vie du corps, mais ils ont la ferme espérance de la résurrection. Ils expriment le vœu que les tourments qu'ils endurent soient pour leur peuple le gage de la réconciliation avec Dieu, une véritable expiation : « Quant à moi, ainsi que mes frères, je livre mon corps et ma vie pour les lois de mes pères, suppliant Dieu d'être bientôt propice envers son peuple et de l'amener, par les tourments et la souffrance, à confesser qu'il est le seul Dieu. Oh ! puisse, en moi et en mes pères, s'arrêter la colère du Tout-Puissant, justement déchaînée sur toute notre race (4). »

La campagne pour l'apostasie se poursuivit dans toute la Judée : partout on élevait des autels païens et l'on contraignait les Juifs à y sacrifier. A Modin (aujourd'hui *Médieh*), sur les derniers contreforts de la montagne de Judée en face de la mer, un homme osa résister. Il appartenait à la race d'Aaron et se nommait Mattathias. Sur un point isolé la surveillance était sans doute moins stricte. Zélé pour la loi, ce prêtre égorgea sur l'autel un Juif qui allait sacrifier, tua l'officier du roi, renversa l'autel et s'enfuit, suivi de ses cinq fils, entraînant des Juifs fidèles jusque dans le désert de Juda. Telle était la foi de quelques-uns de ces hommes, qu'attaqués par les Syriens un jour du sabbat, ils se laissèrent massacrer sans se défendre.

Mattathias n'était pas avec eux ce jour-là. Sa fidélité n'était pas suspecte : il montra cependant dès lors cet esprit mesuré qui se transforma chez ses descendants en un esprit trop politique. Sous son impulsion,

(1) II Macch., vi, 1-11.
(2) La piété subtile des scribes transforma pour le déshonorer Baal Chamaïm en *Chiqqoutz Chomem*, par un jeu de mots ; voir *RB.*, 1930, p. 188.
(3) I Macch., i, 54 ; vi, 7 ; cf. Dan., ix, 27 ; xi, 31 ; xii, 11.
(4) II Macch., vii, 37 s.

on résolut de se battre même le jour que le Seigneur avait consacré au repos.

Observer la loi sans discernement, c'était l'exposer à succomber avec ses défenseurs, à moins que Dieu n'intervînt par un miracle qu'on n'avait pas le droit d'exiger de lui. Il fallait d'abord batailler, et Dieu donnerait la victoire. La loi suprême posée par le Créateur est qu'il n'opère le salut dans l'ordre moral et religieux qu'avec le concours de l'homme, et quand sa créature, docile à ses lois et à son impulsion, lui prépare en quelque sorte les voies.

Le noble effort des fils de Mattathias, de Judas tout le premier, fut couronné par une assistance miraculeuse. Des causes naturelles n'expliquent pas les succès de cette poignée d'hommes contre les armées syriennes. Mais ils se battirent vaillamment. Il semble bien que le nom des Macchabées leur vint de *maqqaba*, « le marteau » : Judas fut le « marteleur » des ennemis de Dieu.

Ses alliés furent des hommes pieux, venus en groupe, attirés par l'ascendant de sa personne. Le premier livre des Macchabées (1) parle de la synagogue des Assidéens (2), nom transcrit en grec de l'hébreu *Ḥasidim*, c'est-à-dire de la congrégation des dévots, d'un ensemble de Juifs résolus à pratiquer la loi et liés entre eux pour ce pieux dessein.

C'est le premier germe connu de ce parti qui devint fameux sous le nom des Pharisiens. Il était déjà signalé par son attachement à la loi. C'est pour sauver l'observation de la loi qu'il s'attacha à ses défenseurs, les Macchabées. Il gardait cependant l'attitude autonome d'un groupement compact. L'histoire qui suivit la victoire remportée en commun fut surtout celle de leurs démêlés avec la nouvelle dynastie des grands prêtres et leurs hommes liges, surtout dans le sacerdoce. Ainsi naquit l'hostilité entre les Pharisiens et les Sadducéens.

Nous ne nous arrêtons pas aux faits si glorieux de l'histoire militaire de Judas Macchabée (3).

Vainqueur d'Apollonios sur un site inconnu, il sut déjouer les manœuvres des Syriens. Leurs généraux, désespérant d'attaquer Jérusalem par la route du nord, où elle était défendue par un barrage de vallées profondes, essayèrent de pénétrer par la route de Béthoron qui fut plus tard la voie romaine de Joppé à Jérusalem. Séron s'y fit battre. Gorgias se porta donc directement à l'ouest, comptant gagner le pays haut par la

(1) I Macch., II, 42.
(2) D'après le ms. A.
(3) Toutes les campagnes des Macchabées ont été étudiées soigneusement sur le terrain et racontées sous un jour nouveau dans les articles du R. P. Abel : *Topographie des campagnes macchabéennes*, dans la *RB*. 1923, p. 495-521 ; 1924, p. 201-217 ; 371-387 ; 1925, p. 194-216 ; 1926, p. 206-222 ; 510-533.

vallée qui s'ouvre à l'actuel *Bâb el-Ouâd*. Mais Judas le tourna par le sud et le vainquit à Emmaüs. Lysias, vicaire d'Antiochus, venu en personne s'en tint au plan primitif, mais il ne fut pas plus heureux à Béthoron (1).

Les Juifs maîtres de la Judée résolurent alors de relever Jérusalem de ses ruines. Cependant ils ne purent s'emparer de la citadelle. Le plus pressant était de faire cesser le culte sacrilège du dieu des Grecs et de purifier le sanctuaire. L'autel profané fut démoli, un autel nouveau construit de pierres brutes selon la loi antique (2). Quant au Temple lui-même, on se contenta de le réparer. La consécration de l'autel eut lieu le 25 Casleu 148 (déc. 165), trois ans jour pour jour après sa profanation. Cette cérémonie fut connue en hébreu sous le nom de *Hanoucah*, répondant au grec *Encénia* ou dédicace. Elle fut commémorée par une fête annuelle qui durait huit jours et vint s'ajouter aux trois grandes fêtes ordonnées par la loi de Moïse.

Dans le légitime enthousiasme de cette restauration de la religion nationale, Judas sut modérer son désir d'y faire participer tout l'ancien territoire. Plutôt que d'entreprendre une guerre de conquêtes en dehors de la Judée, il sut concentrer toutes les forces du judaïsme en ramenant près du Temple les Juifs zélés pour le culte et pour la loi. Il envoya dans ce but son frère Simon en Galilée (3), tandis que lui-même se rendait au pays de Galaad. Il lui parut cependant que la région du sud, coupée par la Judée de la Syrie, serait une proie plus facile. Il s'empara donc d'Hébron que les Iduméens avaient occupée et de Marissa (4), située plus près de la plaine, pour se couvrir contre les anciennes villes philistines d'Azot et de Gaza, alors complètement païennes.

On apprit alors la mort d'Antiochus Épiphane. Polybe a raconté comment il avait essayé de piller un temple d'Artémis dans le pays d'Élam (*Elamaïtis*). Déçu dans cette tentative, il se dirigea vers Tabae, en Perse, où il mourut, comme dit l'historien grec : « Sous un coup divin, comme quelques-uns disent, car il se produisit quelques signes notables de l'action divine à cause de sa tentative sacrilège contre le temple susdit (5) ».

(1) C'est la leçon de la Vg. et de Josèphe; le grec dit Bethsour.
(2) Ex., xx, 25.
(3) I Macch., v, 15.
(4) Josèphe et l'ancienne latine, et non Samarie du texte grec (I Macch. v, 651 s.). La citadelle macédonienne de Marissa était à trois quarts d'heure au S. du village actuel de Beit-Djibrin.
(5) Polyb. xxxi, [11] 9 (*Exc. de virtut. et vitiis* p. 145 *Val.; pars* II, p. 186, § 103 A. G. *Roos*)... ἀναχωρῶν ἐν Τάβαις τῆς Περσίδος ἐξέλιπε τὸν βίον, δαιμονήσας, ὥς ἔνιοί φασι, διὰ τὸ γενέσθαι τινὰς ἐπισημασίας τοῦ δαιμονίου κατὰ τὴν περὶ τὸ προειρημένον ἱερὸν παρανομίαν. Valois à traduit : *insania, ut quidam aiunt, correptus ob quaedam signa atque ostenta, quae ob violatam religionem templi ab infenso numine edita erant*, Je n'ose à cette époque et chez un païen entendre τὸ δαιμόνιον d'un mauvais esprit, auquel cas il faudrait entendre δαιμονήσας « possédé d'un mauvais esprit ». Il semble que la divinité qui s'est vengée fut celle qui avait été attaquée, et qui n'était pas un mauvais esprit dans la pensée de Polybe.

Les historiens juifs n'ont pas hésité à relater le dernier épisode de la carrière du spoliateur des temples, ce qui est une preuve de leur loyauté, car on eût pu en déduire une vengeance des faux dieux. Mais ils n'ont pas manqué d'attribuer le châtiment à la violation sacrilège du temple de Jérusalem (1). Il y avait d'ailleurs une ironie discrète à montrer ce partisan fanatique des dieux du paganisme étendant sa rapacité sur le temple d'une divinité que les écrivains sacrés ne daignent pas nommer (2).

On était en 164 ou plutôt en 163 av. J.-C. (3).

Antiochus avait laissé le trône à son fils Antiochus Eupator, âgé de neuf ans. Judas crut le moment favorable pour achever la délivrance en en s'emparant de la citadelle qui dominait Jérusalem. Mais Lysias qui s'était fait le tuteur de cet enfant et qui connaissait bien la situation en Judée était de son côté résolu à en finir avec la révolte des Juifs fidèles. Il entraîna avec lui le jeune roi, pour ne pas se laisser supplanter par un autre. A la tête de forces nombreuses, il suivit un plan nouveau.

La guerre avait été portée par Judas contre les villes du sud et du sud-ouest; les Syriens étaient donc assurés d'y trouver des auxiliaires : de ce côté l'accès de Jérusalem était aisé. Ce calcul se trouva juste. La poignée de héros qui entourait Judas fut écrasée sous le nombre à *Beit-Zakaria*, à trois heures au sud de Bethléem (4). Lysias s'avança jusqu'à Jérusalem, où les vivres manquaient parce qu'on n'avait pas cultivé la terre durant l'année jubilaire. Mais sa situation de régent se trouva menacée par la compétition de Philippe auquel Antiochus avait confié son fils. Pressé de retourner à Antioche il offrit une paix honorable aux défenseurs de la ville, et leur promit de les laisser vivre selon leurs lois comme auparavant. Les Juifs demeuraient donc sujets des souverains de Syrie, mais la liberté religieuse qu'ils avaient conquise leur était assurée. La tentative impie et insensée d'Antiochus Épiphane avait échoué définitivement.

Malgré tout, la situation était précaire. Le roi, ou plutôt Lysias en son nom, avait traité avec les chefs de Jérusalem, mais dès le premier jour il avait manqué à son serment, en faisant détruire les murs de la ville,

(1) I Macch. vi, 1-16 et II Macch. ix, 1-29. — Josèphe manifeste une préoccupation identique et a même noté qu'il s'éloignait de Polybe dans l'interprétation du fait (*Ant.*, XII, ix, 1).

(2) M. Bouché-Leclerq (*Histoie des Séleucidres*, 223 s.; 297 s.; 300-305) accuse les auteurs juifs d'avoir égaré l'opinion des historiens en attribuant à Antiochus Épiphane ce qui aurait été le fait d'Antiochus III. Ce paradoxe a été réfuté de main d'ouvrier par M. Maurice Holleaux : *La mort d'Antiochus IV Épiphanès*, dans la *Revue des études anciennes*, XVII (1916), p. 77 ss. — M. Holleaux attribue à tort à I Macch. d'avoir fait de l'Élymaïs une ville et d'avoir fait mourir Antiochus à Babylone. Cette double erreur est tout au plus le fait de Josèphe et, pour le premier point, de la Vulgate latine.

(3) L'opinion courante dit 164. M. Holleaux juge probable l'opinion de W. Egg qui se prononce pour août-sept. 163.

(4) I Macch. vi, 32-47.

mise ainsi à la discrétion de la citadelle macédonienne et d'une attaque venue du dehors.

Il n'est pas dit que Judas ait souscrit à la capitulation ni qu'il ait accepté la promesse de la liberté religieuse. Il semble avoir été convaincu que la foi d'Israël ne serait assurée que par l'indépendance nationale. Sous le joug des Syriens on demeurait à la merci d'une intrigue des juifs philhellènes, comme au temps de Jason et de Ménélas. La seule garantie de la liberté du culte était dans l'union des Juifs entre eux. Or ils étaient profondément divisés. Un grand nombre, surtout dans la haute classe et dans le sacerdoce, avait pris parti pour les usages grecs; ils étaient même allés jusqu'à l'apostasie et avaient combattu dans les rangs des persécuteurs. Si le parti national l'emportait, ils avaient à craindre des représailles. Le moyen le plus sûr de se mettre à l'abri était de s'emparer du souverain pontificat, auquel le peuple était habitué à obéir; même ils pourraient se servir du grand prêtre pour se débarrasser de Judas et de ses partisans. Judas n'avait pas cru devoir prendre la qualité de grand prêtre, et ce fut peut-être une faute. Les Syriens pouvaient en disposer librement.

Lysias parti en hâte pour lutter contre Philippe en avait facilement triomphé, ayant avec lui le roi, mais le souverain lui-même fut détrôné par un compétiteur, son cousin Démétrius, autrefois le véritable héritier de la couronne, et que son oncle Antiochus Épiphane avait supplanté. Démétrius s'était échappé de Rome et régnait maintenant. Les Juifs hellénisants se hâtèrent de lui proposer pour candidat au souverain sacerdoce Alkimos dont le nom grec indiquait assez les tendances, mais qu'on avait eu soin de choisir dans la race d'Aaron. Son parti se présenta comme fidèle à la monarchie syrienne. Judas seul troublait la paix : « Judas et ses frères ont fait périr tous tes amis, et nous ont expulsés de notre terre (1). »

Démétrius se hâta de nommer Alkimos souverain pontife, et, sur sa requête assurément, le fit accompagner par Bacchidès, gouverneur de toute la région, avec mandat de venger ses partisans et de purger le pays de leurs adversaires. Le combat allait donc s'engager entre deux factions judéennes, dans des conditions défavorables pour Judas, car Démétrius maintenait la paix religieuse de Lysias. L'autel du dieu d'Israël ne fumerait que pour lui et par les soins d'un descendant d'Aaron. Les Juifs les plus fidèles, les Assidéens, jusque-là les plus fermes défenseurs de la cause de la loi, se dirent que l'investiture étrangère n'était point un empiètement sur leurs droits sacrés, mais bien un gage de tolérance et même

(1) I Macch., VI, 6.

de la faveur du roi pour leur culte. Inaugurant l'attitude des futurs chefs des Pharisiens, neutres en politique, inflexibles seulement sur l'observance de la loi, ces Assidéens accueillirent donc Alkimos comme le chef auquel les Juifs étaient habitués à obéir.

Ils furent cruellement détrompés. Alkimos fit périr soixante d'entre eux pour venger les anciennes injures. Les autres n'avaient plus de salut que dans la résistance. Judas eut bien vite fait de reconstituer le parti national et Alkimos fut réduit à retourner auprès du roi.

C'était donc de nouveau la guerre, et encore la guerre religieuse, car Nicanor, envoyé avec une armée, avait conservé les traditions de la manière fourbe et impitoyable d'Épiphane. N'ayant pas réussi à s'emparer de Judas par trahison, il menaça les prêtres de brûler le lieu saint, s'ils ne lui livraient le Macchabée et les siens. Cette brutalité ne pouvait qu'indisposer les plus conciliants. Nicanor perdit la vie dans une défaite qui demeura célèbre dans la mémoire des Juifs comme un triomphe de Dieu sur ses ennemis. Le 13 d'Adar fut « le Jour de Nicanor » (1).

Judas demeura donc pour quelque temps maître de la situation en Judée. Persuadé, nous l'avons dit, que l'indépendance religieuse ne serait garantie que par l'indépendance nationale, cet homme de guerre, véritable homme d'État, prit le parti de recourir aux Romains « pour secouer le joug qui pesait sur les Juifs » (2). C'était peut-être aller au devant d'un autre joug. Mais les Romains étaient alors fort éloignés. Ce ne fut que longtemps après que les Juifs sentirent le poids de leurs nouvelles chaînes, longtemps très adoucies par le souvenir de l'empressement des Juifs à se mettre aux côtés de Rome dans sa lente pénétration en Asie. L'empire n'oublia jamais ce premier geste, et accorda toujours à ses anciens alliés, même après leurs séditions, un statut privilégié respectueux de leur culte et de leur législation.

Le sénat exerçait déjà sur la Syrie non point une tutelle, ce qui supposerait de la bienveillance, mais une surveillance étroite et hostile. Habitué à traiter avec des rois ou avec des compétiteurs à la couronne dont les dissensions lui frayaient le chemin, il fit bon accueil à cette étrange proposition d'un chef de parti. Mais s'il l'accepta à tout hasard, il ne se crut pas sans doute obligé à agir, ni surtout à agir vite.

Démétrius le prévint. Bacchidès reparut de nouveau en Judée, et se montra une fois de plus un chef expérimenté. Il s'appliqua sans doute à détacher de Judas les Juifs sensibles aux promesses de liberté religieuse. L'ancienne ardeur était tombée. De trois mille hommes sur lesquels comptait Judas, il ne s'en trouva que huit cents auprès de lui avant la

(1) Février 161 av. J.-C.
(2) τοῦ ἄραι τὸν ζυγὸν ἀπ' αὐτῶν (I Macch., VIII, 18).

bataille : encore l'engagèrent-ils à refuser le combat. Le héros sentit son cœur se briser, comme s'il désespérait de son peuple. Il ne lui restait plus qu'à mourir en brave. Son dernier élan enfonça la droite de l'ennemi, mais il fut tourné. Il tomba et ses compagnons prirent la fuite.

Les anciennes annales d'Israël ne contenaient rien de plus glorieux. Tout Israël le pleura : « Comment est-il tombé, le héros, celui qui sauvait Israël (1) ! »

(1) I Macch., IX, 21. Nous renvoyons de nouveau aux beaux articles du P. Abel. La dernière bataille de Judas eut lieu entre le *Khirbet el-'Aššy* au sud-ouest d'*el-Bireh* et *el-Aṣour* au nord-est (*R.B.*, 1924, p. 380 ss.).

CHAPITRE IV

L'AVÈNEMENT DU RÈGNE DE DIEU D'APRÈS LE PROPHÈTE DANIEL (1)

Au moment où la nation était engagée dans la lutte suprême avec Antiochus Épiphane, une grande voix se fit entendre, venue d'un passé déjà lointain, des temps où l'empire Chaldéen avait été remplacé par les Perses : c'est celle du prophète Daniel, enfant de race noble, peut-être royale, transporté à Babylone lors de la conquête de Nabuchodonosor, et dont la sagesse inspirée de Dieu s'était imposée au respect de ce grand roi, puis de Baltasar, le dernier roi de Babylone, enfin de Cyrus et de Darius. L'œuvre de Daniel est sous nos yeux, avec cette particularité unique que le texte qui contient son histoire et ses prophéties nous est parvenu en fragments écrits en trois langues : une partie en hébreu, une partie en araméen, une partie en grec (2).

Les critiques qui n'acceptent pas l'autorité des opinions traditionnelles sont unanimes à reconnaître dans ce livre, du moins dans les parties hébraïque et araméenne, l'œuvre d'un juif patriote et fidèle à la Loi dans la grande crise religieuse, qui apporta à ses frères le secours de sa foi enflammée, annonçant d'après ses révélations la ruine d'Antiochus, et le règne de Dieu établi sur les débris des grands royaumes de la terre.

L'exégèse conservatrice note avec raison les indices d'antiquité contenus dans le livre. Il nous disait, ce que personne ne savait jusqu'à ces derniers temps, que Baltasar avait été le dernier roi de Babylone, et on l'a accusé d'erreur jusqu'au jour où les inscriptions cunéiformes ont fait connaître ce nom, et révélé en 1924 qu'en effet Baltasar avait été nommé roi de Babylone par son père Nabonide. De pareils faits commandent la réserve. D'autre part, les inscriptions araméennes anciennes découvertes récemment (3) permettent de classer à une époque postérieure, vers le

(1) *La prophétie des soixante-dix semaines de Daniel*, dans *RB.*, 1930, p. 167-198.

(2) La partie grecque est l'histoire de Suzanne et Bel et le dragon (XIII et XIV), deux appendices qui n'ont aucun rapport avec la période macchabéenne. L'araméen va de II, 4[b] à la fin du ch. VII. Le reste est en hébreu. Sur l'origine de cette double forme et les différentes rédactions, on peut consulter R. H. Charles, *A critical and exegetical Commentary on the book of Daniel*, Oxford, 1929, et la recension de la *RB.*, 1930, p. 276-283.

(3) Les papyrus d'Assouân.

III[e] ou le II[e] siècle av. J.-C., la langue des fragments araméens, date qui convient aussi à la langue des fragments en hébreu. Les conservateurs sont donc obligés de postuler un original sémitique plus ancien, demeuré inconnu jusqu'au moment où il fut publié, plus probablement en araméen, avant l'an 165. Quelle fut la portée de ce remaniement, nul ne peut le dire. Ce qui est évident, c'est la puissante unité spirituelle du livre, malgré une apparence de compilation. Point d'unité historique, si l'on entend par là un enchaînement des faits de l'histoire, ou simplement leur développement suivi. Point d'unité littéraire, puisque des épisodes détachés de la vie de Daniel (I-VI) sont suivis du récit de ses visions (VII-XII). Et cependant une même pensée, haute et forte, dispose tous ces éléments pour conduire à la conclusion inéluctable de la domination de Dieu sur les royaumes. Le Dieu qui donne aux rois « de grandes et terribles leçons », se contente de les humilier comme Nabuchodonosor, ou de les éprouver, comme Darius, mais il frappe sans pitié un sacrilège comme Baltasar. Ce Dieu qui laisse la main à un persécuteur, est aussi celui qui établira son règne au moment qu'il aura choisi.

Laissant donc de côté une discussion critique, qui serait sans résultat, sur les origines et les destinées du livre, nous le prenons comme un tout. Ignoré jusqu'au moment de la crise syrienne, il éclate comme une lumière très vive, la même lumière que projetaient les prophètes, mais sur des objets nouveaux, de sorte qu'il fut vraiment une révélation nouvelle, montrant sous un nouvel aspect le règne de Dieu et celui qui en sera le Chef.

Jusqu'alors la prophétie se manifestait dans des circonstances particulières, et visait un horizon restreint. Son but était déjà d'exciter les Israélites à l'obéissance envers leur Dieu, et elle ne manquait pas de fonder cette obéissance sur son droit absolu, qui s'exerçait même sur les autres nations. C'est ainsi que Moïse avait montré dans la sortie d'Égypte un triomphe de Iahvé, Dieu d'Israël, sur l'endurcissement du Pharaon.

Le Pharaon n'avait été que récalcitrant. Sennachérib avait insulté le Dieu d'Israël. Il l'avait positivement mis au rang des dieux qu'il avait vaincus, et il espérait bien le vaincre aussi. L'invasion assyrienne n'était donc pas seulement le fruit de l'ambition, une guerre de conquêtes engagée au hasard des intérêts politiques et économiques, c'était déjà une guerre religieuse. Pour bien établir qu'il avait été le vainqueur, Dieu avait frappé les Assyriens sans le concours des armes du roi de Juda.

La crise syro-macédonienne créa un autre état du conflit.

Dans les vieilles guerres, les Israélites n'avaient chance de vaincre que s'ils s'étaient repentis; il fallait donc qu'ils se reconnussent coupables. Cependant ils l'étaient moins que leurs oppresseurs, et se sachant la

nation de Iahvé, ils combattaient les guerres de Iahvé. A l'époque d'Antiochus Épiphane, ils avaient été divisés. Le prestige de l'hellénisme avait entamé la nation. Mis en demeure de l'adopter tout entier, y compris le culte des dieux, obligés de choisir entre la mort et l'apostasie, les fidèles, les saints devaient affronter la mort et cela pour acquérir le droit de pratiquer librement leur culte. Ils reconnaissaient volontiers que la nation était châtiée pour ses fautes, mais eux s'offraient à combattre pour leurs autels, à souffrir pour leur foi religieuse, pour leur Dieu, à lui rendre témoignage, à être ses martyrs. Ils formaient donc un groupe distinct, défendant la cause de Dieu contre les ennemis d'Israël, mais aussi contre des Israélites infidèles. Sans cesser d'être nationale, la lutte était avant tout religieuse. Les saints étaient personnellement les ayants cause de Dieu, ils devaient être récompensés dans leur personne. On ne pouvait concevoir que Dieu les abandonnât, et frustrât le corps, sacrifié pour lui, de toute participation au triomphe final qu'exigeait l'honneur de Dieu. C'est à eux, sans distinguer les saints tout à fait éminents et les autres (1), que Daniel promet la résurrection pour la vie éternelle, comme il menace leurs adversaires de la réprobation : « Et en ce temps-là, ton peuple sera sauvé, quiconque sera trouvé inscrit dans le livre » (2), et non point tous les Israélites indistinctement : « Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour les opprobres, pour la réprobation éternelle » (3).

Cette espérance était celle des martyrs. Elle est nettement attestée par l'un d'eux : « Au moment de rendre le dernier soupir, il dit : « Scélérat, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles à ses lois » (4).

Cette union indissoluble, contractée par le juste avec Dieu, qui ne sera même pas rompue par la mort, c'est sa part personnelle, sa récompense essentielle. Les destinées individuelles passent ainsi au premier rang; c'est sur cette espérance de la vie bienheureuse, et par contraste et à un moindre titre, sur la crainte du châtiment, que le judaïsme fondera la pratique de la morale, l'observation de la loi.

Mais l'espérance traditionnelle de la nation n'est point diminuée pour cela : elle entre au contraire dans une phase plus active. La promesse d'un grand roi, fils de David, n'avait jamais été oubliée. Cependant durant la période persane, après la déception des espoirs qu'on avait fondés sur Zorobabel, elle s'était presque effacée dans l'impuissance évidente pour

(1) Comme le prétendent beaucoup de critiques.
(2) Dan., XII, 1.
(3) XII, 2. On sait que la révélation s'est complétée dans le sens de l'universalité.
(4) II Macch., VII, 9.

les Judéens de reconquérir leur indépendance, et surtout d'inaugurer une grande monarchie. Zacharie avait surtout parlé du règne de Iahvé sur son peuple (II, 14 ss.), et Malachie avait annoncé sa visite (III, 1) avec un ange de l'alliance, sans réussir à secouer la torpeur de la nation, satisfaite de la demi-indépendance dont elle jouissait sous l'empire en apparence inébranlable du Grand Roi.

Après la mort d'Alexandre, la lutte était partout entre ses successeurs : les premiers temps surtout, des empires naissaient et se disloquaient avec la même facilité. Rien ne paraissait impossible à la suite d'une révolution, ou sous les auspices d'un capitaine heureux. L'empire le mieux assis était celui des Ptolémées. Sous leur sceptre les Juifs d'Égypte s'essayaient à se frayer eux-mêmes le chemin vers la domination des esprits en rivalisant avec l'hellénisme; ceux de Jérusalem s'associant peut-être à leurs illusions, ne voulaient pas les compromettre, même s'ils ne les partageaient pas, par une agitation sans espoir.

Mais lorsque les premiers succès de Judas eurent enflammé leur courage, lorsque l'approche toujours plus pressante des Romains menaça d'assujettir toutes les monarchies, le livre de Daniel enseigna aux Juifs, exaltés par la confiance, à compter fermement sur l'avènement du dernier des empires, celui de Dieu, qui serait aussi le leur. Dans cette immense fermentation des nationalités d'où se dégageait une notion plus ferme de l'unité de tous les hommes, de la fraternité qui devait régler leurs rapports en tant que citoyens d'une même cité qui embrasserait le monde, le nationalisme juif était préparé à concevoir le roi attendu d'un empire universel sous les traits de son Messie.

Dans une vision grandiose, Daniel avait vu les chefs des grands empires représentés par des bêtes : un lion avec des ailes d'aigle, un ours, un léopard, et une quatrième bête qui n'était point rangée parmi les espèces connues, tant elle était extraordinairement formidable. La première bête figurait le roi de Babylone, la seconde les rois des Mèdes et des Perses, la troisième le conquérant Alexandre : la quatrième bête avait dix cornes, et son activité se résumait dans une nouvelle corne issue au milieu des autres : « Cette corne avait des yeux comme des yeux d'homme, et une bouche qui disait de grandes choses (1). » C'était une puissance du mal, à la fois humaine et bestiale, animée de desseins superbes et impies : « cette corne faisait la guerre aux Saints et l'emportait sur eux... »; elle figurait : « un roi... qui proférera des paroles contre le Très-Haut; il opprimera les Saints du Très-Haut, et formera le dessein de changer les temps et la loi; et *les Saints* seront livrés en sa main jusqu'à un temps,

(1) Dan., VII, 8.

des temps, et une moitié de temps (1). » Le prophète annonçait assez clairement la destinée d'Antiochus Épiphane, qui devait se dresser contre Dieu avec l'intelligence d'un homme à peine différent d'un animal, tant ses instincts étaient bas et cruels.

Il serait cependant vaincu, et céderait la place à un homme, mais à un homme venu du ciel. Après que la bête fut tuée et son corps détruit et livré aux flammes, apparut le chef du dernier empire : « Je regardais dans les visions de la nuit, et voici que sur les nuées vint comme un Fils d'homme; il s'avança jusqu'au vieillard » — qui représentait Dieu lui-même —, « et on le fit approcher devant lui. Et il lui fut donné domination, gloire et règne, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera jamais détruit (2). »

Si Daniel s'en était tenu là, il ne serait douteux pour personne que le Fils de l'homme était le nom du roi céleste de l'avenir. Et c'est bien ainsi que l'a entendu l'évangile et le livre d'Esdras (3). Les modernes se sont complus à exclure l'indication d'une personnalité très haute en affectant de s'en tenir aux termes de l'explication donnée à Daniel : « les Saints du Très-Haut recevront le royaume, et ils posséderont le royaume pour l'éternité, pour une éternité d'éternités... Et le règne, la domination et la grandeur des royaumes qui sont sous tous les cieux seront donnés aux Saints (4) du Très-Haut; son règne est un règne éternel, et toutes les puissances le serviront et lui obéiront (5). » On prétend donc que les bêtes représentent quatre peuples, le peuple d'Israël ayant seul le privilège d'être représenté par un homme, comme étant seul élevé au-dessus des instincts charnels des nations. Mais c'est oublier que, précisément avant de donner sa solution, le prophète répète que « ces grandes bêtes, qui sont quatre, *ce sont* quatre rois qui s'élèveront de la terre (6) ». Les anciens n'auraient pas conçu l'idée des empires sans leurs chefs. Les saints composent le nouvel empire; ils auront donc nécessairement un roi pour l'inaugurer et pour le régir, comme Nabuchodonosor, comme Cyrus,

(1) Dan., VII, 20-25.
(2) Dan., VII, 13, s.
(3) Mt., XXVII, 64; IV d'Esdras, XIII, 3. Quant au livre d'Hénoch, la question sera reprise plus bas.
(4) D'après Théodotion. Le texte massorétique porte : *au peuple* des saints du Très-Haut. Ce qui est une altération dans le sens nationaliste, car Daniel a toujours dit « les saints du Très-Haut » (vv. 18, 22, 25, ou « les saints » (vv. 21-22). « Le peuple » doit d'autant plus être exclu ici qu'il crée une équivoque, la phrase qui termine devant s'entendre du peuple d'après la construction, mais de Dieu pour le sens. Le nationalisme a pénétré encore plus nettement dans la formule des LXX : τῷ λαῷ ἁγίῳ ὑψίστῳ (pour ὑψίστου syr.).
(5) Dan., VII, 18. 27.
(6) Dan., VII, 17.

comme Alexandre, comme Antiochus Épiphane, mais un roi venu du ciel. Ceux qui en feront partie seront les Saints du Très Haut, mais le règne ne sera pas tant le leur que le sien. Le roi suprême sera le Seigneur, figuré par l'Ancien des jours, qui donnera la puissance au Fils de l'homme. Les saints ne seront donc pas gouvernés directement par Dieu dont les commandements seraient transmis par les prophètes, comme au temps de Samuel. A ce régime a succédé le gouvernement des rois, qui, d'après l'espérance nationale, devait être relevé dans la personne d'un roi fils de David.

Cette promesse de Dieu avait été enregistrée par Isaïe en termes magnifiques, qui accentuaient fortement l'origine humaine du roi à venir, fils d'une jeune fille, c'est-à-dire d'une Vierge, annoncé à la maison de David et présenté d'abord comme un enfant semblable aux autres : « Car un Enfant nous est né, un Fils nous a été donné » (1).

Pourtant cet enfant n'était pas seulement appelé à un trône : « pour agrandir la souveraineté, et pour la paix sans fin, sur le trône de David et dans son royaume »; il avait droit aussi à des titres qui ne conviennent qu'à Dieu : « Merveilleux-Conseiller, Dieu-fort, Père à jamais » (2).

L'enfant né sur la terre était salué comme un Dieu. Dans Daniel, on dirait presque d'un ordre inverse. Celui qui vient avec les nuages du ciel descend en quelque façon du ciel, mais il apparaît comme un homme, il est un homme puisqu'il reçoit le pouvoir royal. Comme fils de David, il avait droit dans Isaïe à étendre les frontières de Juda jusqu'à l'Euphrate, comme fils de Salomon, l'hommage de tous les peuples lui était dû (3). Avec Daniel l'horizon s'est étendu jusqu'au ciel même, où l'Homme sera placé près de Dieu, non plus au titre de sa généalogie davidique, mais en raison de son origine céleste.

Le messianisme, essentiellement le même dans Isaïe et dans Daniel, apparaît donc ici sous un autre aspect. Ni Isaïe ni Daniel ne prononcent le nom de Messie à propos du Roi. Dans Daniel le premier oint est Cyrus, ou selon d'autres Zorobabel, ou le grand prêtre Josué; le second oint est le grand prêtre Onias. Mais ce sont là des degrés qui conduisent plus haut : la grande œuvre de l'avenir sera l'onction d'une « sainteté des saintetés » (4), soit que cette sainteté désigne le Messie en personne, soit plutôt qu'elle doive être répandue sur tout un édifice qui sera le symbole du règne de Dieu de l'avenir. Nous faisons allusion ici à une vision nouvelle (5), destinée moins à fixer le temps de l'intervention divine qu'à en dessiner

(1) Is., VIII, 5.
(2) *L. l.*, Trad. *Condamin*.
(3) Ps., LXXII, 8-11.
(4) Dan., IX, 24.
(5) Dan., IX, 24-27.

le caractère spirituel. Les expressions sonores de puissance, de domination, de règne, risquaient d'être entendues dans leur sens temporel et profane. Le dernier empire, celui dont le Fils de l'homme était à la fois le symbole et le chef, serait-il donc semblable à celui des potentats du passé, Nabuchodonosor, Darius, Alexandre? Daniel avait pris soin de dire que la pierre qui les devait renverser serait détachée de la montagne « non par une main » (1), entendez humaine, mais plutôt par une action surnaturelle, une intervention divine. Peut-être pourtant cette action ne se produirait-elle pas sans le fracas des armes et des assauts, sans les buccins de la victoire. Et à supposer que Dieu emploie le miracle pour triompher seul, les bénéficiaires de son triomphe, qui seraient-ils, et leur règne ne serait-il pas le règne d'une nation choisie, mise à la place des autres, pour gouverner plus justement, et en respectant son souverain domaine, mais enfin en exploitant à la façon humaine une situation privilégiée?

Ce n'est point là une hypothèse de commentateur. C'est précisément ainsi, nous le verrons par la suite, que beaucoup de Juifs ont compris le règne de Dieu qu'ils attendaient de son intervention en leur faveur.

Ils n'avaient point assez remarqué que le règne de Dieu serait le règne des saints, non point celui d'une nation particulière. Daniel, il est vrai, avait pensé aux Saints de la Judée, et les Juifs fidèles à la Loi pouvaient se dire qu'ils étaient ces Saints. Mais c'était à la condition de dépouiller toute ambition purement temporelle, et de bien comprendre en quoi consistait le règne promis aux Saints. Leur disposition devrait être une humilité profonde, née du sentiment de la faute où la nation élue elle-même était engagée. C'est à quoi les invitait cet oracle incomparable, passé presque inaperçu dans le tapage des discussions sur le calcul des semaines de Daniel, indiquant à quoi se réduisait enfin, ou plutôt dans quelle sphère surnaturelle il fallait transposer cet éclat des images glorieuses de règne et de domination : Daniel annonçait un acte de la miséricorde de Dieu, amenant les hommes à la justice. C'est la prédication de Jésus annoncée : Faites pénitence, car le règne de Dieu est proche. C'est une esquisse de la vue d'ensemble de saint Paul sur la justice donnée par Dieu. On dirait sans trop d'exagération que tout le malentendu entre Jésus et les Pharisiens, entre saint Paul et les Juifs, est né de ce que le Judaïsme des docteurs s'était orienté vers une fausse intelligence du règne de Dieu, dont les traits avaient cependant été fixés par Daniel :

Soixante-dix semaines ont été fixées au sujet de ton peuple et de ta ville, pour arrêter la prévarication, et pour sceller les péchés et pour remettre la dette et pour

(1) II, 45.

introduire la justice éternelle, et pour sceller la vision et le prophète, et pour oindre une sainteté très sainte (1).

Le terme précis des soixante-dix semaines peut être discuté. Ce qui est sûr, c'est que dès le moment où le grand ennemi de Dieu sera frappé, Dieu va commencer son œuvre, son règne est dans la perspective prochaine, il n'y aura qu'à s'y préparer. L'essentiel est de savoir en quoi doit consister cette intervention de Dieu : elle consiste à pardonner le péché, à introduire la justice. Désormais la prophétie est à son terme, la réalité qui en est l'accomplissement est en vue et cette réalité est l'onction d'une chose très sainte (2) où l'on ne peut refuser de reconnaître l'Église de Jésus-Christ.

Daniel faisait donc une large place, toute la place, dans le règne de Dieu à la sanctification ; ce devait être le royaume des Saints. De sorte qu'ils n'avaient pas à entrevoir l'exercice d'une royauté profane, dans l'intérêt exclusif d'Israël. Et il était même permis de conclure que les monarchies ou les États de la terre, détruits comme les symboles de l'opposition à Dieu, pourraient et devraient continuer d'exister, en prenant soin de ne plus attenter au droit du Roi des rois.

La perspective demeurait celle de l'ancienne prophétie, dont la réalisation devait apparaître sur la terre. Au delà, la résurrection, la récompense et le châtiment. A ce point suprême, l'histoire n'était pas nettement distincte de l'éternité. La lumière n'était point complète, et le problème demeurera posé pour les Juifs, non résolu, de savoir si la résurrection serait antérieure à l'avènement du Messie ou si elle serait renvoyée à un au-delà transcendant (3). Il était réservé au christianisme de faire plus de clarté.

(1) IX, 24.

(2) Quelques traits ont été compris différemment par les différents commentateurs. Le dernier, le Rév. Charles traduit au début : « compléter la transgression, amener les péchés à leur comble ». Toujours est-il qu'ils sont effacés et que la justice éternelle les remplace. On peut, nous l'avons dit, se demander plus justement si l'onction ne s'appliquerait pas à une personne? Le plus sûr est de penser, avec le R. P. Knabenbauer, à un sanctuaire, symbole du règne de Dieu.

(3) *Le Messianisme...*, p. 176-185.

CHAPITRE V

L'APOCALYPTIQUE SUCCÈDE AU PROPHÉTISME

Le livre de Daniel fut reçu dans le Canon des Juifs, mais seulement pour la partie qui existe en langue sémitique (hébraïque et araméenne), et non sans difficulté. On ne le rangea pas parmi les prophètes, mais seulement parmi ces écrits, de caractère varié, qui forment la troisième section du Canon, entre Esther et Esdras. L'Église a mieux jugé de ce livre admirable : elle l'a mis parmi les prophètes, et parmi les quatre grands.

La critique moderne ne lui reconnaît pas une importance moins considérable. Elle estime plutôt grandir son auteur en en faisant non pas l'un des représentants les plus illustres de la prophétie, mais l'initiateur d'un genre nouveau, l'Apocalypse. Ce n'est point là pour un catholique un terme mal porté, car l'Apocalypse de saint Jean clôt avec un incomparable éclat tout le Canon des Écritures. Mais c'est la seule Apocalypse que l'Église tienne pour inspirée, avec Daniel, si Daniel était une apocalypse. Et pourtant il existe beaucoup d'autres livres qui appartiennent incontestablement à ce genre.

Apocalypse signifie « action de découvrir », révélation, de Dieu s'entend : le voile qui cache l'avenir est soulevé pour faire connaître à un contemplateur attentif ce que Dieu prépare. Il semble donc qu'il n'y ait point de moyen terme entre le voyant, vraiment éclairé d'en haut, d'une part, et l'illuminé qui prend ses illusions pour une révélation divine, sans parler de l'imposteur qui accrédite ses conjectures par le mensonge. Aux temps anciens, à côté du vrai prophète, il n'y avait place que pour le faux prophète. Aujourd'hui encore on ne mettra dans la même catégorie que sainte Thérèse ni Mme Guyon, ni Molinos. Il y a un abîme dans l'ordre moral entre l'illuminé et le séducteur pseudo-mystique, mais on ne fera crédit ni à l'un ni à l'autre pour l'enseignement de la vérité religieuse.

L'apocalyptique ne pose pas la question dans des termes aussi absolus. Si nous laissons de côté l'Apocalypse de saint Jean, la critique moderne constate que l'auteur réel est un inconnu, qui n'a jamais pris ses discours à son compte. Il ne se nomme pas de son vrai nom, il ne dit pas : moi un tel, j'ai reçu telle révélation divine. Il met en scène un saint personnage de

l'antiquité, et il lui fait raconter les visions dont il a été gratifié par le Seigneur. Au premier abord, on est tenté de le juger plus sévèrement que le moderne illuminé, qui, lui, se met bonnement en scène : il croit de bonne foi avoir vu, dans la lumière divine. Le voyant de l'apocalypse au contraire en parlant au nom d'un autre serait entré dans la voie de la dissimulation. Que l'on pèse les choses de sang froid, on verra qu'il s'est servi simplement d'un artifice littéraire généralement adopté. Son zèle pour la vérité s'affirme assez par le soin de ne rien enseigner qui ne soit selon lui conforme à la révélation divine. Les disciples de Pythagore se croyaient-ils coupables de la moindre entorse à la vérité, en mettant sous son nom une doctrine qu'ils tenaient pour certaine, étant persuadés qu'il n'avait pas manqué de la percevoir? Ainsi jugeait-on vraisemblable, parmi les Juifs, que les grands saints de l'antiquité, dans Israël et dans Juda, ou plus tôt encore, avaient été honorés de la visite de Dieu qui leur aurait fait connaître l'avenir, comme il avait toujours fait avec ses amis les prophètes (1). L'essentiel, pensait-on, était de ne rien leur prêter qui s'éloignât de l'enseignement traditionnel sur Dieu et sa conduite envers les hommes, surtout envers Israël.

Mais de quel droit assumait-on une mission au lieu d'attendre les communications divines? On estimait que les temps l'exigeaient. Il fallait parler, il fallait ranimer l'espérance, encourager les bonnes volontés par la perspective de la prochaine intervention de Dieu. L'intention était louable, le procédé ne paraissait pas contraire à ce qu'exige la vérité. S'il est permis de mettre une leçon morale dans la bouche d'un Sage comme Salomon, et les catholiques l'admettent aujourd'hui sans difficulté pour le livre de la Sagesse, était-il reprochable de déduire les leçons religieuses du passé en présentant le passé et l'avenir comme une révélation faite en des temps très anciens? La critique qui a ôté le masque à Hénoch, à Esdras, à Baruch, est souvent très indulgente pour les auteurs réels. Et c'est ainsi qu'un admirateur de Daniel, comme le Rév. Charles, opine ne pas déroger à sa haute valeur spirituelle en le regardant comme le premier des auteurs apocalyptiques. Il faudrait en venir là, si la personne de Daniel n'était pour rien dans son livre, de sorte que la question de savoir si le livre de Daniel est une prophétie ou une apocalypse équivaut à celle de le déclarer authentique ou écrit sous un nom supposé.

Sans trancher une question que nous n'avons pas à examiner ici, et en réservant, comme nous l'avons fait, l'existence certaine de morceaux émanés du Daniel de l'histoire, nous retenons cependant que, le livre

(1) Amos, III, 7.

eût-il été composé au temps d'Antiochus Épiphane, son auteur n'aurait encouru aucun blâme en recourant au seul moyen de donner à ses contemporains une leçon urgente. Que d'ailleurs il ait réellement été éclairé de Dieu comme un prophète, c'est ce que prouve sa prophétie elle-même, parfaitement réalisée, soit dans l'échec d'Antiochus, soit dans la fondation du règne de Dieu par le Fils de l'homme.

Laissons donc Daniel dans sa hauteur. Il fut le premier à envisager l'histoire mondiale tout entière comme une préparation au règne de Dieu, à souder discrètement cette splendide aurore aux espérances d'Israël, à user avec profusion de termes symboliques, à conduire le dessein de Dieu sur les hommes jusqu'au seuil de l'éternité : cela peut s'appeler inaugurer l'apocalyptique, tout en demeurant sur le terrain de la prophétie.

D'autres se sont essayés à cette tâche avec moins de bonheur. Ce sont les traits généraux de leurs ouvrages que nous voudrions esquisser. Nous avons ici en vue : le livre d'Hénoch, le livre des secrets d'Hénoch, le livre des Jubilés, divers passages des Livres sibyllins, l'Assomption de Moïse, les Testaments des douze patriarches, l'Apocalypse d'Esdras, appelée aussi le IV[e] livre d'Esdras, l'Apocalypse de Baruch, l'Apocalypse d'Abraham, quoique nous n'ayons l'intention d'insister ensuite que sur les ouvrages antérieurs à la prédication de l'Évangile.

Dans cette étude rapide, deux points doivent être nettement distingués : les doctrines que mettent en œuvre les apocalypses, et leur genre littéraire. Trop souvent on a confondu, et l'on a fait de certaines doctrines générales le propre des voyants. En réalité elles étaient déjà acquises et répandues, et formaient la base de l'enseignement de la morale pratique. Cependant ces applications ne nous sont connues que par les dires des rabbins reproduits dans les œuvres postérieures avec leur caractère de cas de conscience concrets. On fait donc bien à tort de certaines spéculations l'apanage de l'apocalyptique, parce que c'est elle qui nous les a présentées la première et plus distinctement sous leur aspect général.

§ 1. *Genre littéraire des Apocalypses* (1).

L'apocalypse regarde l'avenir, et surtout l'avenir des derniers jours. C'est en cela qu'elle se rattache à la prophétie, et pourtant elle s'en distingue. L'antique prophétie, compagne des destinées d'Israël, était solidement établie dans le présent. Elle dénonçait les vices, suggérait les remèdes, annonçait les crises fatales où s'exercerait le jugement de Dieu, se résolvant en miséricorde après le repentir. Isaïe flagelle les ivrognes

(1) D'après *Le Messianisme*, p. 39 ss.

d'Éphraïm (1), accable de ses sarcasmes Sobna, le maître de chambre (2), oppose à la réserve insolente d'Achaz l'immutabilité des promesses de Dieu (3). On le voit circuler dans Jérusalem, annonçant par son costume le destin de l'Égypte, menacée par le Tartan de Sargon. Quand l'invasion de Sennachérib déferle sur Juda, il inspire confiance dans le salut, mais il dénonce au roi l'imprudence de sa confiance envers le roi de Babylone, plus à redouter dans l'avenir que le roi d'Assyrie (4). S'il est homme politique, puissant par sa seule parole, comme un Démosthène à Athènes, sa parole est celle de Dieu : il ne déduit pas les événements des dispositions du peuple, mais des desseins arrêtés du Seigneur, que seule la pénitence peut fléchir. Tous les anciens prophètes sont des hommes d'action et cependant le salut, promis par Dieu, affirmé par eux de sa part, était toujours le terme de cette action elle-même.

L'apocalypse ne faisait que suivre cette voie. Le voyant toutefois ne se mêlait pas en personne aux événements par un rôle actif. Les faux prophètes avaient fatigué la nation par leurs assurances précises d'événements qui ne se réalisaient jamais. Et ces événements eux-mêmes, guerres plus ou moins heureuses engagées dans un intérêt des partis ou des personnes aussi bien que pour la cause nationale, tractations diplomatiques plus ou moins droites, si souvent censurées par les prophètes, politique profane et de courte vue, tout cela s'effaçait dans ces âmes religieuses passionnées pour la grande espérance de l'avenir, quand Dieu entrerait en scène. L'horizon s'est agrandi. Les petites querelles disparaissent dans les conflits mondiaux. Le voyant renonce nécessairement à être acteur puisqu'il se dissimule, il n'est plus que spectateur des scènes qui se déroulent devant son esprit.

L'univers étant le cadre, la perspective se prolonge aussi dans le temps, depuis les origines jusqu'à la fin de cet immense univers. Plus de voisins ennemis au premier plan dont on récite les noms connus dans les annales d'Israël, ou bien ces noms sont employés comme des symboles. On remonte plus haut, on va plus loin. Tout s'estompe. Les espérances ne se rattachent plus qu'à la fin des temps, ou, plus vaguement encore, à ce temps-là, à ce jour-là, à l'heure de Dieu, comme disaient les anciens.

Le témoin d'un pareil spectacle était censé dominer tous les temps. C'était un héros des temps primitifs. On remonta à Adam lui-même, à Noé, et si le peuple d'Israël demeurait au premier plan, on mit en scène son ancêtre Abraham, ou le restaurateur du temps de la captivité,

(1) Is., XXVIII.
(2) Is., XXII, 15-25.
(3) Is., VII, 11 ss.
(4) Is., XXXIX, 5 ss.

Esdras ou le confident de Jérémie, Baruch. Hénoch était le type de ces apôtres de l'au-delà. A la veille du déluge, ce grand jugement qui avait frappé l'humanité primitive, il avait été enlevé pour continuer à vivre auprès de Dieu. Il était naturel de mettre dans sa bouche les plus graves avertissements et d'entendre de lui la description des choses célestes.

Quel que soit le confident de Dieu, il avait été initié à ses secrets moins par une parole intérieure que par une série de visions. C'était une transformation de l'ancienne prophétie. Ordinairement l'envoyé de Dieu se bornait à dire : Voici ce que m'a dit Iahvé... Les visions ne jouaient qu'un rôle secondaire, si brillant qu'il fût. Isaïe avait vu Dieu manifesté et voilé par des Séraphins (1). Amos, Jérémie, et surtout Zacharie, plus récent, avaient vu en mouvement des objets qui figuraient comme symboles. Manifestés par une vision imaginaire, ces objets appartenaient cependant à la nature : c'étaient une branche d'amandier (2), une chaudière (3), un cordeau de maçon (4), des chevaux de diverses couleurs (5), un arpenteur qui mesurait un temple encore à bâtir (6). Tout cela est de la vie quotidienne, ou du moins se passe sur la terre : c'est dans le Temple qu'Isaïe a vu Dieu.

Ainsi la vision n'est pour le prophète qu'un secours accidentel pour rendre l'enseignement de Dieu plus sensible. La parole intérieure demeure le principal. Dans l'apocalyptique l'enseignement tout entier se donne par vision : si une parole intervient pour expliquer la vision, c'est ordinairement celle d'un ange. Et comme les choses sont encore cachées dans l'avenir, visibles seulement par des symboles, ou par leurs types célestes eux-mêmes, la parole est impuissante à les exprimer. Peu importe d'ailleurs leur forme naturelle : il serait inutile de la décrire avec précision, puisqu'elle peut à peine donner une idée de ce qui est ineffable et incompréhensible. Aussi l'auteur aura recours à des comparaisons, à des images fort imparfaites, qui l'obligent sans cesse à protester de leur insuffisance : c'est *comme* un homme, *comme* un feu, *comme* de la neige.

Ainsi les choses s'éloignaient de leur réalité pour se revêtir de symboles. Et cette loi, naturelle pour des choses indistinctes par leur sublimité ou leur éloignement dans l'avenir, s'imposait même au personnage du voyant qu'on avait choisi dans le passé.

Hénoch, qui racontait toute l'histoire des Israélites, était censé l'avoir

(1) Is., VI.
(2) Jer., I, 11.
(3) Jer., I, 13.
(4) Am., VII, 7.
(5) Zach. I, 8 ss.
(6) Ezech., XL, 3.

connue d'avance par une révélation. Et pourtant il ne pouvait réciter les faits comme on les lisait dans les histoires. La disproportion eût été trop grande entre les deux parties de son horizon prophétique, celui qui était déjà passé au temps de l'auteur réel, et celui dont il s'efforçait de sonder les ténèbres. Le symbolisme qui était le langage approprié pour le thème céleste ou futur encore indistinct, s'imposait donc aussi pour le passé et même pour le présent.

Ainsi tout s'harmonisait, et l'avenir semblait sortir des données du passé. L'esprit du lecteur qui s'ingéniait à déchiffrer des histoires connues dans les images dont il suivait le développement, en pressentait le dénouement sans trop de peine; le point de suture, — le présent, — contenait en soi les solutions prédestinées. Ainsi les allégories des divers animaux ou des semaines dans Hénoch, de l'aigle dans Esdras, de l'arbre dans Baruch.

A la vision rapide du prophète, suggérant un sens précis, telle une vue isolée projetée sur la toile lumineuse, avait succédé le cinéma des faits en mouvement vers l'avenir. Une explication eût été nécessaire, toujours comme dans le cinéma encore imparfait, pour lier l'un à l'autre des tableaux incohérents. La même comparaison ne pouvait suffire à tout; elle devait se transformer pour exprimer des choses nouvelles, ce qui n'allait pas sans violence et sans bizarrerie. D'autres fois les images se succèdent, toujours plus étranges pour surexciter l'attention; et, pour graduer l'horreur croissante des catastrophes, on aboutit à des exagérations de style qui ne font plus aucune impression, tant elles s'éloignent des réalités.

Le passé et l'avenir envisagés sous une même lumière, dessinés par les mêmes symboles, sous l'aspect de choses révélées par celui qui les met en branle, ce n'est plus l'enchaînement des faits naturels, causés par la nature ou par la volonté humaine, c'est le spectacle des œuvres de Dieu, déroulées selon ses desseins. Ce n'est pas que la causalité divine soit, dans l'apocalyptique, plus intime et plus profonde que dans la prophétie; elle y est pour ainsi dire étalée, exprimée par des ressorts dont on voit le jeu, plutôt que pénétrée dans son énergie secrète. Le roi d'Assyrie n'était, pour Isaïe, qu'un instrument dans la main de Dieu : telle une hache ou une scie mue par l'ouvrier (1). On ne pouvait exprimer plus fortement l'efficacité de l'action divine. Mais enfin, c'était lui, le roi, qui prenait les villes. D'après Baruch ce sont les anges qui ont détruit Jérusalem et non les Chaldéens (2). Les hommes ne sont donc plus que des marionnettes. Le gros public peut s'y tromper; le voyant laisse apercevoir aux plus

(1) Is., x, 15.
(2) *Apoc. Bar.*, vii, 1.

fins les ficelles qui font mouvoir les personnages et parfois même ceux qui les tiennent. Entre Thucydide, qui exclut délibérément de son récit toute influence des dieux et cette représentation de l'histoire, il y a précisément Daniel et les livres des Macchabées; il y a l'Histoire universelle de Bossuet.

Aussi a-t-on pu parler du déterminisme de l'Apocalyptique. A vrai dire, il n'est jamais absolu au point de nier la liberté humaine, car les châtiments sont toujours mérités, le salut suppose la pénitence. Cependant toute cette histoire qui apparaît toujours d'avance offre l'aspect d'une machinerie qui se déroulerait selon un plan convenu. Les véritables acteurs n'ont pas seulement des masques; on les figure parfois par des animaux et des plantes, mais qui ne se développent pas selon l'ordre de la nature. Les choses ne se font pas, elles sont faites avec des particularités anormales, pour attirer notre attention, par des agents invisibles et presque impersonnels : de là l'emploi des passifs, qui est une des caractéristiques de ce style. Malgré sa claire vue, l'auteur ne peut pas toujours démêler tous les ressorts ni tous les agents de cette mécanique divine; il ne peut que constater son fonctionnement : « Les livres furent ouverts », « son nom fut nommé »... « des cordes furent données » (1)...

Aussi le voyant doit-il être constamment assisté pour comprendre le sens des choses et de leurs rapports. Les images sont équivoques, les acteurs ne parlent pas. Il faut qu'un ange se trouve à point nommé pour donner la raison de cette représentation muette. Les anges sont à la fois acteurs cachés et exégètes, par exemple lorsqu'ils expliquent comment ils guident les astres (2). Tout se succède ou plutôt se croise, sauf la nature toute pure, qui n'apparaît jamais.

C'est décidément, répétons-le, un spectacle. Or il est d'un habile impresario de préparer d'avance les décors et d'avoir les figurants tout prêts dans la coulisse. Faut-il s'étonner que les principaux acteurs soient déjà censés existants au temps du voyant, cachés derrière le rideau, dans les conseils de Dieu? Ils sont là, dès avant le moment où ils joueront leur rôle. Qu'importent le passé, le présent et l'avenir pour celui qui contemple tout dans la prédétermination divine? Le Messie et la Jérusalem nouvelle étant présents dans la pensée de Dieu, il peut les montrer à ses confidents. Quand ils les auront aperçus, leur foi ne sera plus une foi, mais une claire vue; à eux de confirmer la foi des autres en ces réalités.

Il n'y a pas lieu de supposer ici une influence des idées de Platon. Les Idées, ou les Formes, comme on dit aujourd'hui, ont en elles-mêmes une existence plus stable et plus réelle que leur existence phénoménale dans

(1) *Hén. éth.*, XLVII, 3; XLVIII, 3; LXI,
(2) *Hén.*, LXXX, 1.

les choses, mais l'Idée ne peut dépouiller entièrement le caractère de l'abstraction qui lui a donné naissance. Au contraire, les objets préexistants des Apocalypses, la Jérusalem nouvelle et le Messie, sont entrevus sous des contours arrêtés, comme des choses très concrètes. Ils sont encore noyés dans un vague que le voyant ne peut éclaircir, mais son intention est de les présenter, ainsi que tout le reste, comme des images vues. Lorsque le passé n'est plus qu'un tableau symbolique, l'avenir peut bien être représenté comme présent. Ni le passé n'est tout à fait l'histoire, ni l'avenir n'est tout à fait inexistant. Tandis que dans l'évolution naturelle, les choses vont du germe au plein épanouissement puis à la mort, ici tout vit en même temps, et l'avenir existe déjà. Et sans doute rien de plus profond, rien de plus juste, que de contempler toutes choses *sub specie aeternitatis*. Mais, répétons-le, il n'appartient qu'à ceux auxquels Dieu le révèle de reproduire ce tableau, et encore les vrais voyants sont-ils contraints de confesser leur impuissance (1).

Il est cependant un trait de l'apocalypse qu'on pourrait être tenté d'expliquer par une influence étrangère. Les stoïciens avaient imaginé — après Héraclite, — de longues périodes durant lesquelles le monde, issu du feu primordial, se développait à l'extérieur, puis se repliait sur lui-même, se consumait, pour reprendre dans le même ordre le cours de ses destinées. Est-ce de là que vient ce principe premier de l'apocalyptique que la fin serait un nouveau commencement? On admettait en effet une sorte de symétrie entre l'origine du monde et son renouvellement. La grande crise messianique devait être une naissance nouvelle, ou palingénésie; tout devait se reproduire, parfois dans l'ordre inverse, mais avec une exacte correspondance. Serait-ce que le thème stoïcien a été transposé?

Il faudrait qu'on eût tiré une conclusion pour l'ordre moral de ce qui se passait dans l'ordre naturel. Or cela est tout à fait invraisemblable. La conception stoïcienne, purement matérielle et panthéistique, était à l'antipode de celle des voyants, disposés plutôt à réduire le rôle des causes secondes. D'ailleurs ces esprits dominés, absorbés par l'idée religieuse, ne s'intéressaient à la nature que comme à une chose secondaire et dépendante. Ils auraient plutôt construit une évolution — qui n'eût plus été naturelle, — d'après les exigences de la loi morale, que pris l'évolution du monde comme type de l'ordre moral et religieux. Si les animaux dangereux doivent cesser de nuire, si la paix doit régner dans le monde, au temps du Messie comme à celui d'Adam, si la nature doit être à la fin féconde en miracles inouïs, c'est parce que l'innocence des temps messia-

(1) II Cor., XII, 3.

niques l'emportera sur celle de l'Éden. Ce tableau avait déjà été tracé par l'ancienne prophétie avec une valeur symbolique (1). Il est surchargé jusqu'au grotesque et avec le désir d'une crasse réalité dans les Apocalypses. La prophétie parlait de cieux nouveaux et de terre nouvelle, où la paix régnerait même avec les bêtes féroces. L'Apocalyptique énumérera les grappes des raisins grossis et multipliés, les accouchements qui se succéderont sans terme et sans mesure (2).

Entre un passé embelli et un avenir de merveilles, le présent était sans couleurs, ou dépeint sous des couleurs très sombres, mais indécises. L'auteur ne pouvait y faire que des allusions voilées, pour ne pas trop se découvrir. Toute incursion dans le domaine des réalités, toute invective trop caractérisée, tout geste trop vif, lui auraient fait perdre le bénéfice du mystère. On ne peut être à la fois entre ciel et terre et jouer un rôle actif parmi les siens. L'inspiration divine et leur génie ont bien servi Daniel et saint Jean. Le caractère pratique et le but religieux immédiat de ces admirables apocalypses éclatent en dépit du genre et leur donnent une valeur de vie. Aussi peut-on assez facilement reconnaître les circonstances où se plaçaient leurs auteurs. Il en sera ainsi d'Esdras, la plus belle apocalypse après ces deux chefs-d'œuvre, et en partie aussi de Baruch, conçu presque sur le même thème, de l'Assomption de Moïse... Dans beaucoup d'autres cas, il est extrêmement difficile, quelquefois impossible, de savoir quand les auteurs ont vécu, et dans quels événements ils veulent intervenir. Le secret qu'ils s'étaient imposé les couvre encore.

Ils ont même eu la précaution de détourner les recherches. Le dernier mot de toutes ces cachotteries fut une théorie formelle de l'apocalypse apocryphe ou cachée. Esdras écrit sous l'inspiration divine tous les livres saints perdus. Les uns sont livrés au public, et ce sont les livres canoniques; les autres sont réservés et ne seront manifestés que plus tard. On ne s'étonnera donc pas de les voir apparaître, datés d'une époque ancienne, quoique personne n'en ait eu connaissance. Mais comment des livres, composés depuis des siècles, étaient-ils parvenus aux mains de celui qui les produisait au grand jour? Les anges avaient veillé sur eux, pour les révéler, en temps opportun, à un dépositaire sûr, — l'auteur lui-même! — chargé de les communiquer à des « hommes fidèles et qui me sont agréables, et qui ne prononcent pas mon nom en vain, » dit le Seigneur (3).

Le livre du voyant, fût-il censé antédiluvien, était donc lu, en grand mystère, à un cénacle d'hommes choisis, partageant la même foi et les mêmes espérances, crédules ou complices : il s'adressait à des initiés.

(1) Is., XI, 6-10.
(2) Nous aurons à revenir sur ce point.
(3) *Hénoch slave*, texte A, XXXV, 3.

Pouvait-on, par ce procédé, enseigner des choses vraiment nouvelles? On ne pouvait, en tout cas, s'écarter trop ouvertement de la doctrine reçue, et il n'eût pas été prudent d'enregistrer des découvertes récentes.

C'est une erreur très répandue, mais une erreur quand même, de se représenter l'apocalyptique comme le véhicule d'idées scientifiques. Même lorsqu'ils se mêlent de science, nos auteurs sont aux antipodes de la nature et de l'observation. Le livre d'Hénoch contient toute une partie destinée à expliquer le système du monde. M. Martin a été assez indulgent pour y voir « un précieux témoin des premiers essais de construction scientifique » (1). Rien de plus précieux en effet, si cette construction reposait sur une analyse attentive, ou du moins sur le simple enregistrement des faits. Mais le livre astronomique d'Hénoch est tout autre chose, et plutôt, comme M. Martin lui-même l'a très bien vu, le résidu des traditions surannées de l'Orient ancien, un amalgame de légendes populaires mises au service d'un calendrier lunaire que l'auteur voulait faire prévaloir comme seul orthodoxe.

Une vieille controverse était ainsi censée tranchée d'avance. Et l'on écrivait ces billevesées au temps où déjà Ératosthène avait fondé la géographie scientifique, et où Hipparque découvrait la précession des équinoxes (2) et mesurait presque exactement la distance de la terre à la lune (3). Loin de favoriser le progrès de la science on en arrêtait l'envolée en la figeant dans des formules soi-disant révélées. Le judaïsme se faisait illusion en insérant dans des apocalypses, pour la rendre canonique et sacrée, une routine dépassée; on ne lui reproche pas de n'avoir pas eu l'esprit scientifique des Grecs, mais d'avoir confondu des choses distinctes. En mettant dans un ordre à part « le royaume de Dieu et sa justice », Jésus-Christ a porté un coup mortel à cet amalgame de sacré et de profane, il a laissé la carrière ouverte aux recherches de l'esprit humain. L'apocalyptique lui barrait la route, réglant tout sans aucun sentiment des réalités de la nature.

Elle n'avait même pas, dans ses divagations, l'excuse d'un emportement poétique. Volontiers on imagine ces voyants cédant trop facilement à leur fantaisie, mais, à cause de cela même, originaux et neufs. Rien de plus inexact. Comme leurs frères les commentateurs et les copistes, ils sont les hommes des livres. S'ils n'ont point les yeux ouverts sur la nature, ce n'est pas pour s'abandonner à l'inspiration intérieure d'un rêve créateur, c'est pour s'absorber dans l'étude. Quand ils sortent de la

(1) *Le livre d'Hénoch*, p. XXIV.

(2) On prétend aujourd'hui qu'un babylonien, *Kidinnu*, vers 314, a fait cette découverte; cf. SCHNABEL, *Berossos*, p. 227 ss., cité par BOUSSET, *Die Religion des Judentums*, 3e éd. p. 503.

(3) Hipparque a fait ses observations vers 146 av. J.-C. Le livre astronomique d'Hénoch est probablement antérieur à 135.

tradition, ce n'est que pour tenter d'autres combinaisons, rarement heureuses. Ces visionnaires sont les plus livresques des hommes. Il est facile de constater, en comparant par exemple Hénoch à la Bible, à quel point ils sont dépourvus d'invention, jusque dans le choix des expressions.

M. Auguste Sabatier n'a pas exagéré en écrivant que « l'apocalypse est à la prophétie ce que la Michna est à la Thora ». Il a dit aussi très finement : « C'est l'idée abstraite qui toujours crée l'image. Celle-ci n'est grotesque qu'au point de vue de l'art plastique. Jugée du point de vue rationnel où elle a été composée, elle est ingénieuse comme une allégorie soutenue. Vous vous croyiez emportés dans le domaine de la poésie féerique; vous n'êtes que dans celui de l'abstraction historique (1). » Ajoutons seulement : et des thèmes traditionnels, que l'érudition moderne poursuit jusque dans les documents cunéiformes.

Le style devait être en harmonie avec ces conditions du genre littéraire. On le comparerait volontiers au style révolutionnaire, singulier mélange d'enthousiasme pour les temps nouveaux et de citations pédantes, passionné, convulsif, enivré, dirait Platon, du vin pur de la liberté, et hérissé d'allusions classiques à l'histoire des Grecs et des Romains. Encore le monde nouveau des sans-culottes était-il déjà commencé; celui des apocalypses devait descendre du ciel. Le voyant veut être sublime, puisque son sujet l'exige, et il n'est souvent qu'emphatique ou érudit. Il y a de tout dans ce style, sauf le naturel et la simplicité. Il n'est tout à fait sincère que lorsque l'homme se découvre sous l'auteur, ému de sentiments vrais : la haine, souvent atroce, envers ses ennemis, une ardente sympathie pour ses compatriotes, ou seulement pour ceux de sa secte, l'anxiété d'une foi qui veut demeurer inébranlable. Parfois même, mais seulement dans l'apocalypse d'Esdras, il atteint à une vraie beauté, lorsque, au lieu de décrire froidement les cercles du ciel, il s'arrête, frémissant, devant le mystère insondable du mal. Les apostrophes enflammées du Coran sont bien l'écho des apocalypses, de leurs menaces irritées et sauvages, l'écho aussi de traditions anciennes, répétées par les chameliers du désert; mais heureusement pour son art, Mohammed n'avait rien lu.

En parcourant, au ciel et sur la terre, les voies tracées par ces rêveurs, dans une atmosphère de combinaisons factices plutôt que de libre inspiration, on a l'impression d'un gigantesque effort dans le vide, on éprouve la nostalgie du pays du réel, où les choses sont ce qu'elles sont, fussent-elles laides. Et l'on voudrait cingler vers le cap Sunium pour

(1) *L'apocalyptique juive et la philosophie de l'histoire*, dans la *Revue des études juives* (t. XL, p. LXX-LXXXVI).

aborder en Attique. Mais les dieux de l'Attique étaient trop mêlés à la nature, trop semblables à ceux qui les avaient conçus. L'apocalyptique avait du moins un sentiment religieux élevé, elle tendait vers l'infini; dans son cauchemar il y avait une poursuite de Dieu.

Pourquoi chercher? Nous avons la simplicité et le naturel de l'Évangile, si sûr de posséder Dieu.

§. 2. *L'esprit et les doctrines de l'apocalyptique.*

Tout ce que nous avons dit du genre littéraire de l'apocalyptique découle de ce fait que l'auteur n'est plus, comme le prophète, un homme d'action qui applique la parole de Dieu à des circonstances actuelles, mais un voyant envisageant les choses exclusivement en vision et les exprimant par des images qui souvent ne sont que des symboles. Ce voyant étant censé un homme du passé le plus lointain, les allusions à l'avenir, déjà fréquentes chez les prophètes, sont devenues l'objet propre de l'apocalyptique, si bien qu'elle affecte de traiter les événements les plus reculés du passé sous les apparences du devenir.

Les objets sont donc présentés sous une forme où l'imagination l'emporte sur l'observation. Sont-ce bien les mêmes objets? Ils n'ont pas changé substantiellement, puisque ce sont toujours Dieu, le monde, les nations, Israël en particulier, et que les rapports essentiels entre Dieu et l'homme ne cessent pas d'être ceux du maître et du serviteur. Mais les événements ont amené des préoccupations nouvelles. La scène du monde a été trans formée, et puisque l'auteur est un spectateur, qui est changé lui-même, il n'a pas vu les choses dans le même état, ni avec le même esprit.

Nous l'avons jugé, comme auteur, comme littérateur, si l'on peut dire, insensible à l'influence des Grecs. Leur génie ne s'est pas refusé même au grotesque, même à la Chimère : ils ne s'y sont pas complus, revenant toujours à l'imitation de la nature et de ses lois, dont les voyants se souciaient si peu. Pourtant il semble qu'Israël n'a pu se dérober à l'action des idées nouvelles et des sentiments qui étaient désormais le patrimoine commun de toutes les classes dans les royaumes issus de la conquête d'Alexandre. Quand les cités les plus fières, même Athènes, même Sparte, renonçant à se disputer une hégémonie restreinte, perdaient leur autonomie sous une domination plus vaste, Israël devait cesser de concentrer ses vues sur les Philistins, sur Moab et sur Édom. L'unique idéal des âmes les plus nobles, la gloire de la cité, ne régnait plus sans conteste depuis que Platon, élève de Socrate, avait mis plus haut encore l'idéal de la justice, même méconnue, même bafouée, même mise au gibet. Les Juifs devaient donc être amenés aussi à reconnaître une nouvelle catégorie

d'oppositions, non plus celle des fils de Jacob et des étrangers, mais des justes et des injustes, au sein de leur propre nation.

Mais on doit y regarder de près avant d'admettre l'hypothèse d'une transformation complète du judaïsme d'après l'ambiance de ce temps. Non seulement Israël n'a pas renoncé à régner sur ses vieux ennemis; il entrevoit sérieusement le gouvernement du monde. Et quant à l'idée du monde, il n'avait pas attendu Alexandre pour la concevoir, puisque le ciel et la terre avaient été créés par Dieu et peuplés par lui de nations filles d'un seul ancêtre. En vertu du choix spécial de Dieu, il se dressait toujours seul contre elles toutes. A vrai dire une dissension intestine avait créé des haines inexpiables entre les fidèles et les apostats. Mais elle était née en Judée de la persécution d'Antiochus Épiphane, d'un fait domestique et concret, non de considérations spéculatives sur le Juste et l'Injuste : ce qui s'affrontait c'était toujours le Dieu d'Israël et sa loi d'une part, et d'autre part les dieux étrangers et leur culte abhorré. Le nationalisme, un moment ébranlé, était sorti vainqueur de ce corps à corps. Lorsqu'on avance que l'ancienne prophétie a pour horizon Israël, et l'apocalypse le monde entier, cela n'est vrai que d'une extension de l'horizon politique, cela ne signifie nullement que pour un Juif le *cosmos* remplace décidément la *cité* dans ses préoccupations spéculatives, ni qu'il aspire à devenir citoyen du monde. Philon le dira pour plaire aux Alexandrins : les apocalypses n'ont pas eu recours à cette précaution oratoire.

Il nous est donc impossible de découvrir dans l'apocalyptique un esprit cosmopolite. Il est incontestable cependant que, parallèlement à l'hellénisme, les voyants avaient un horizon plus étendu que celui des prophètes. Quelques critiques (1) ont rédigé cette transformation en une série d'antithèses :

Le prophétisme rappelait sans cesse Iahvé, Dieu, et même Père d'Israël; — le voyant se complaira dans la conception du Dieu du monde, transcendant, presque inaccessible.

Le prophétisme ne songeait qu'aux destinées d'Israël; le voyant envisage le monde comme un tout.

Aussi les prophètes menaçaient du jugement Israël et ses ennemis; — le voyant convoque tous les peuples au jugement général.

Le prophète mettait en présence Israël et ses ennemis nationaux; — le voyant prêche la guerre contre les ennemis de Dieu.

Le prophète annonçait le règne temporel du Messie; — le voyant pense surtout au bonheur de l'au-delà.

Les premiers traits sont exacts, mais la dernière antithèse a ses

(1) Baldensperger, Bousset, etc.

difficultés. Le messianisme terrestre a-t-il donc disparu, pour être remplacé par la vie future? Le Messie aura-t-il désormais quelque influence dans l'au-delà?

M. Baldensperger, — un théologien protestant qui s'est beaucoup occupé de l'apocalyptique, — a essayé de résoudre ces questions par une formule : L'apocalyptique serait « l'attente messianique détachée de l'idéal terrestre politique et élevée à l'ordre surnaturel (1) ».

Deux tableaux.

Le héros de l'ancienne prophétie est Israël, et le thème du messianisme est sa délivrance des ennemis qui l'ont subjugué. Ces ennemis seront anéantis par le jugement de Iahvé qui rassemblera son peuple dispersé et lui fera goûter dans la Terre-Sainte, à Jérusalem, auprès du Temple, plus glorieux que jamais, un bonheur éternel. Le Messie sera l'agent de toutes ces merveilles.

Dans l'apocalyptique on voit au premier rang l'homme, placé dans le Cosmos pour pratiquer la vertu. Les ennemis des gens pieux sont des méchants. Le jugement de Dieu s'exercera sur le monde en faveur des justes qui jouiront de l'immortalité et de la résurrection. Les biens de l'au-delà sont promis non plus dans Jérusalem, mais dans le ciel.

Il n'est pas douteux qu'on puisse construire le second tableau. Mais qu'y fait le Messie? Il n'y fait rien. Qu'en est-il d'Israël? On n'en parle pas. Nous concédons que quelques fragments d'apocalypses en sont là. Nous les avons qualifiés : eschatologie cosmique transcendante sans Messie (2).

A eux ne s'applique pas la définition de M. Baldensperger : « l'attente messianique » n'y figure même pas. Si ailleurs le Messie paraît, le même dont parlaient l'ancienne prophétie et les psaumes, il est engagé dans la prospérité temporelle et nationale d'Israël. Si la scène est vraiment transportée dans l'au-delà, on voit bien paraître un fils de l'homme ou plutôt un Élu comme juge (3), mais qui n'a rien fait pour le salut des hommes. Si l'apocalyptique avait donné sur ce point capital une solution ferme, en interprétant l'ancienne prophétie dans un sens uniquement moral et religieux, en substituant le salut éternel des justes au bonheur temporel des Israélites, en identifiant le fils de l'homme de Daniel avec le Messie, fils de David, elle aurait abandonné le terrain du judaïsme; elle ne serait pas seulement un acheminement vers le christianisme, elle serait le christianisme prophétisé.

Or elle n'a fait aucun pas utile au delà du judaïsme; elle n'a pas même montré la voie.

(1) *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums,* 3e éd., p. 173.
(2) *Le Messianisme...*, p. 63.
(3) Nous montrerons plus loin que le Fils de l'homme des Paraboles d'Hénoch est une interpolation chrétienne.

Loin de renoncer aux passions nationales d'Israël, elle les a poussées jusqu'à l'exaspération, tout en demeurant sous l'influence d'aspirations plus hautes. Les justes seront bien récompensés comme justes, et les pécheurs punis comme méchants : mais il va sans dire que les justes sont le véritable Israël. L'ancienne prophétie, loin d'être entendue dans un sens spirituel, a souvent été matérialisée. Le tableau nouveau qui serait la transposition de l'ancienne prophétie dans l'ordre spirituel, en mettant plus en relief par une véritable transformation sa valeur religieuse et morale, c'est celui qu'a tracé le christianisme. Entre l'attrait vers la puissance, le bien-être, la domination, que saint Paul disait charnel, et l'élan qui emportait déjà la prophétie vers les réalités seules dignes de Dieu, l'apocalypse hésite, ou plutôt elle veut tout accorder, c'est-à-dire qu'elle confond tout. Son tableau est comme un cliché photographique tiré deux fois, où les images seraient superposées; tel un bric-à-brac où voisinent des objets de toutes les époques. Et ce n'est pas seulement le rapprochement de plusieurs apocalypses qui aboutirait à ce mélange. Il n'en est pas une un peu considérable qui ne soit une tentative désespérée de concilier des notions que l'auteur ne pouvait embrasser dans leurs rapports, ni ranger dans leur perspective. Le fait même qu'on a groupé dans un seul livre d'Hénoch plusieurs ouvrages distincts relève d'un état d'esprit plus disposé à accumuler les conceptions qu'à les distinguer et à les ordonner.

Nous concluons donc que les apocalypses n'ont pas abordé des sujets plus hauts que ceux de l'ancienne Écriture, et que si elles se sont complues dans le mystérieux et l'inaccessible, elles n'ont pas égalé le profond sentiment religieux des prophètes.

C'est ce qu'il nous faut voir de plus près, à propos de Dieu, de l'homme et du Messie.

On dit volontiers que le Dieu de l'apocalypse est plus transcendant. C'est là un terme fort vague. Il n'est ni plus puissant que le Dieu d'Isaïe (1), ni plus sage que le Dieu de Job (2), ni plus juste que le Dieu d'Abraham (3), ni plus miséricordieux que le Dieu de Moïse (4), ni plus longanime que le Dieu d'Élie (5). Mais il est moins à la portée de la prière. On a essayé de le rendre plus imposant et plus sublime, et pour cela on n'a trouvé rien de mieux que de le placer très loin et très haut. Il ne convient plus à sa Majesté de venir converser parmi les hommes; quand on veut

(1) Is., XI, 15 ss.
(2) Job, XXVI.
(3) Gen., XVIII, 22-33.
(4) Ex., XXXIV, 6.
(5) I Rois, XIX, 9 ss.

le trouver, il faut faire un long voyage. Encore le plus souvent ne daigne-t-il pas parler lui-même, ou par un ange qui parle en son nom (1): il a ordinairement un interprète qui n'est qu'un de ses ministres. Hénoch, enlevé par les anges, approche d'un palais en pierres de grêle, entouré de flammes, habité par des Chérubins. Ce n'est qu'un corps de logis pour les gardes, ce n'est pas encore la demeure du Roi. Il arrive enfin devant un édifice bâti en langues de feu, et si excellent en magnificence, en splendeur et en grandeur, qu'il renonce à le décrire : « Son sol était de feu; des éclairs et le cours des étoiles formaient sa partie supérieure, et son toit, lui aussi, était de feu ardent (2) ». C'était encore relativement simple; dans l'Hénoch slave (3) et dans l'apocalypse d'Abraham, l'itinéraire est beaucoup plus compliqué.

La religion chrétienne, la première, nous a habitués à l'adoration d'un Dieu présent partout, mais surtout dans les âmes, non seulement proche de nous, mais en nous, sans que cette pénétration intime porte atteinte à sa transcendance. Les Israélites avaient du moins conscience de posséder leur Dieu parmi eux, toujours disposé à accueillir leurs hommages et à exaucer leurs prières. Si la religion a pour but d'unir l'homme à Dieu, cette religion était plus parfaite que celle de l'apocalyptique.

Il ne semble pas cependant que cette transcendance soit un emprunt à la théorie d'Aristote sur le premier moteur, tellement distinct du monde qu'il ne l'a pas créé et ne le connaît même pas. Les voyants n'ont point oublié l'enseignement des Saints Livres. Leur Dieu est toujours le Dieu d'Israël, unique, créateur du monde, tout-puissant, très sage, juste et rémunérateur. Même l'attribut de justice est fortement mis en lumière par l'attente assurée du grand jugement. Ils ont été choqués du polythéisme dont l'idolâtrie était le degré le plus bas, par le mélange de la divinité avec le bois et la pierre. Ils ont réagi avec vigueur. Le livre des paraboles d'Hénoch nomme avec emphase Dieu le Seigneur des Esprits (4), moins sans doute pour se rapprocher du spiritualisme immatériel de Platon et d'Aristote que pour donner à entendre que *Iahvé Sebaoth,* le Dieu des armées, était le Dieu des anges, êtres qui ne prenaient un corps que pour apparaître aux hommes. Mais c'est précisément parce que Dieu est esprit qu'il est présent partout et qu'il agit en tout. Les apocalypses n'ont pas su le comprendre : elles ont privé le cœur de la satisfaction de posséder Dieu tout proche, sans donner gain de cause à l'intelligence qui exige la transcendance, mais sait la concilier avec cette union.

(1) Comme l'ange de Iahvé, déjà un intermédiaire; cf. *RB.*, 1903, p. 212 ss.
(2) *Hénoch éth.*, XIV, 7.
(3) VIII, XXII. Jusqu'au dixième ciel.
(4) Voir plus loin, p. 257.

Moins vivant, moins agissant que le Dieu des patriarches, moins mêlé à la vie d'Israël, le Dieu des voyants est plus soucieux des destinées individuelles de chacun. C'est le contraste le plus frappant entre l'ancienne prophétie et l'apocalypse ; celle-ci toutefois ne faisait que suivre la doctrine supposée par l'histoire des patriarches, si tendrement protégés par Dieu : doctrine exposée explicitement par Jérémie et par Ézéchiel. Au Sinaï Dieu s'était accordé par contrat avec la nation tout entière. Mais à cette alliance écrite Dieu devait, d'après Jérémie, substituer une alliance imprimée au cœur de chacun (1). Cette parole rompait avec le collectivisme de l'ancienne solidarité, et manifestait le lien direct et personnel qui existe entre chaque âme et son Créateur. Les Juifs sentirent, aux jours du châtiment, l'insuffisance du régime légal. Ils vinrent se plaindre à Ézéchiel de l'injustice de Dieu qui, disaient-ils, punissait les enfants pour les fautes des pères : « les pères mangent du raisin, et les dents des fils en sont agacées ». Le prophète ne pouvait abolir toute la loi de la solidarité humaine : il dépend des pères d'améliorer le sort temporel de leurs enfants ou de le rendre pire. Mais chaque âme a sa destinée, et Dieu est juste pour chacun : « Je suis vivant, dit le Seigneur Iahvé; vous n'aurez plus à répéter ce proverbe en Israël. Toutes les âmes sont à moi; l'âme du fils comme l'âme du père est à moi; l'âme qui pèche sera celle qui mourra » (2).

Si admirable que soit l'expression « toutes les âmes sont à moi », la doctrine d'Ézéchiel n'était pas complète. Ne faisant aucune allusion distincte à la rémunération dans la vie future, elle pouvait laisser croire que toute justice serait rendue à l'individu dès cette vie. C'était bien l'opinion des amis de Job (3). Mais le problème une fois posé, il suffisait d'un regard jeté sur le monde pour s'apercevoir qu'il n'est pas résolu ici-bas. La conscience morale, pleinement confiante en la justice de Iahvé, exigeait une rétribution après la mort, au cours de cette survivance dont les Israélites n'avaient jamais douté. Et l'espérance du pieux Israélite avait encore un fondement plus assuré que la justice de son Dieu : son amour. Pendant cette vie, il avait cherché Iahvé de toute son âme, et il l'avait trouvé. Iahvé à son tour le prendrait avec lui dans sa gloire. C'est la confiance du psalmiste (Ps. LXXIII, 23 s.) :

> Pour moi, je suis toujours avec toi;
> tu m'as pris la main droite,
> tu me conduiras selon tes desseins,
> et après tu me prendras en gloire.

(1) Jer., XXXI, 31-34.
(2) Ez., XVIII, 3 s.
(3) Voir *Le livre de Job*, par le R. P. Dhorme, p. CI ss.

Les anciens écrits inspirés contiennent plus d'une effusion de cette tendresse de cœur pour Dieu qui est le fruit le plus exquis de la religion (1). Or nous n'avons pas su en trouver dans les apocalypses un seul accent vraiment spontané. La justice est exaltée, et aussi la miséricorde. Les justes, même les pécheurs pénitents, seront donc récompensés selon leurs mérites. Leur bonheur sera parfait : ils seront auprès de Dieu, ou plutôt chez Dieu, bénis par lui, comblés de biens, inondés de sa lumière. Mais le soupir de l'âme vers son Dieu, le désir passionné de lui être uni, sont absents de ces livres, comme aussi l'assurance de le posséder ici-bas. On lit une seule fois du bonheur des justes : « ils seront tous à Dieu (2) », de même qu'il est dit dans le livre de la Sagesse : « leur récompense est dans le Seigneur » (3).

Mais ce trait est isolé, et il serait fort exagéré de parler d'union à Dieu dans les descriptions paradisiaques, même les plus relevées et spirituelles. C'est beaucoup assurément que la vie future soit la vie par excellence, une vie glorieuse, dans la lumière divine, un festin qui n'est qu'une image du rassasiement parfait. Les apocalypses sont, ici encore, dans le courant le plus orthodoxe de la révélation, mais il faut constater que toute cette lumière enflamme peu le cœur. Quelle folie, semble dire Baruch, de perdre son âme en préférant le monde présent au monde futur ! Car, dans ce monde futur, la curiosité intellectuelle sera pleinement rassasiée ; les élus, parvenus aux sommets du monde, semblables aux anges, pourront se transformer au gré de leurs désirs, égaux aux natures stellaires (4). Cette curiosité de l'esprit, ces appétits de l'intelligence, ne sont pas sans analogie avec l'hermétisme, qui est la religion de l'intelligence (νοῦς), et accusent peut-être une influence grecque surtout par cette possibilité panthéistique des métamorphoses. Le sentiment religieux en est moins pur que celui des psalmistes. Seul, comme souvent, Esdras, héritier avec les rabbins de la tradition scripturaire, semble faire exception : « les élus du septième degré se hâtent de voir le visage de celui qu'ils ont servi durant leur vie, et dont ils vont recevoir une glorieuse récompense (5).

(1) Voir plus bas, p. 436 ss.

(2) Hén., I, 8 : καὶ ἔσονται πάντες τοῦ θεοῦ. Encore d'après le contexte s'agit-il d'être sous la Providence et la lumière de Dieu, plutôt que d'être à lui. Cf. dans Hén. XXXVIII, 4; XLV, 4; LVIII, 6, au livre des *Paraboles*.

(3) Sap. V, 15.

(4) *Apoc. Baruch*, LI, 8 ss, trad. Fritzsche : *Videbunt enim mundum qui invisibilis est eis nunc, et videbunt tempus quod nunc occultatum est ab eis... in excelsis enim illius mundi habitabunt, et assimilabuntur angelis, et aequabuntur stellis, et erunt transmutati in omnem formam quam voluerint...*

(5) IV Esd., VII, 98. *Septimus ordo... festinant enim videre vultum eius cui servierunt viventes et a quo incipient gloriosi mercedem recipere.* — Texte de Violet confirmé par la version syriaque : on voit par VII, 87, qu'il en était de même des méchants.

Dans les autres apocalypses trop d'objets se présentent à la vue et font oublier le principal, l'unique objet de l'amour, Dieu.

Avec le commandement d'aimer Dieu, l'Israélite avait reçu celui d'aimer son prochain. Ce prochain était Israël lui-même. Dévots à un même Dieu, protégés par lui, combattant ses guerres, membres d'une seule famille religieuse, les Israélites avaient une raison de s'aimer qui n'était pas seulement dans le lien du sang, quoique, dans leur pensée, la descendance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob fût le fondement de cette relation elle-même. On fait honneur à l'apocalyptique d'avoir agrandi l'ancien horizon, et comme le Dieu d'Israël était devenu plus expressément le dieu du monde, l'humanité aurait remplacé l'image absorbante du peuple élu. Créés par le même Dieu, tous les hommes devaient être appelés par lui au même salut. Si l'on entendait par là que l'Apocalyptique avait inauguré l'apostolat auprès des Gentils, cela serait évidemment faux. Le Serviteur de Iahvé, dans le recueil d'Isaïe, avait pour mission de convertir toutes les nations au culte de Iahvé. Est-il vrai du moins que les voyants aient conclu de la notion de l'individu à une sorte de fraternité universelle, ou se soient préocupés beaucoup d'associer les Gentils à leurs rêves d'avenir? Leurs sentiments envers tous les hommes étaient-ils plus fraternels, et inspirés par leur propre attitude envers Dieu?

La réponse à ces questions n'est pas aisée.

Constatons d'abord que rien ne décèle chez eux une dépendance des spéculations, déjà familières aux sophistes, sur l'autonomie de la personne et sa dignité comme monade indépendante. Ces considérations, à vrai dire, ne conduisaient guère à la fraternité, car, si la philosophie reconnaissait dans tous les hommes la même nature, elle ajoutait que la race, l'éducation, l'entraînement de la volonté et de l'intelligence créaient entre eux des différences. Un Grec était en tout cas supérieur à un Barbare, et se sentait né pour la domination. De même le Juif en vertu de l'élection divine et de la supériorité du sentiment religieux.

Mais, comme nous l'avons déjà dit, Alexandre, homme d'action, dépassa sur ce terrain l'analyse philosophique. L'Asie conquise par la Grèce, il lui parut plus noble d'unir les peuples entre eux que de réduire les vaincus en servitude. Les Juifs durent éprouver quelque chose des sentiments nouveaux. Pourtant les Gentils ne sortaient pas pour cela de leur infériorité religieuse, ils ne devenaient pas leurs frères selon Dieu. La persécution d'Antiochus devait, semble-t-il, creuser davantage le fossé. Cependant il y eut des Juifs infidèles qui embrassèrent la cause des Gentils. Leur crime n'avait pas l'ignorance et la tradition pour excuse, c'était l'apostasie, pire que l'idolâtrie ancestrale. Des Juifs qui dissimulaient leur circoncision pour paraître dans les gymnases, ou qui même brûlaient de

l'encens sur l'autel sacrilège de Zeus Olympien n'étaient plus des Juifs, mais les pires ennemis de Dieu. Et si l'on rencontrait parmi les Gentils des âmes droites, des hommes honnêtes et tolérants, à l'occasion bienveillants pour les Israélites fidèles, n'était-il pas souhaitable de les convertir pour remplacer les damnés d'Israël? Les guerres civiles religieuses ont produit ici leur effet naturel, de rapprocher chacun des partis nationaux en guerre de ceux des étrangers qui partageaient leurs sentiments. L'antithèse n'était plus Juifs et Gentils, mais justes et pécheurs, fidèles et renégats, quelquefois d'une façon très concrète, Pharisiens et Sadducéens.

Toutefois le rapprochement avec les Gentils, avec les Romains par exemple dans les premiers temps macchabéens, ne suppose l'égalité que dans les relations diplomatiques. Encore moins peut-il être question d'une véritable fraternité, en l'absence d'un lien religieux. Les Juifs comprennent mieux désormais que l'humanité a les mêmes destinées ; ils ne peuvent plus, quand ils envisagent la fin du monde, se concentrer dans le seul Israël. On conclura à un certain universalisme dans leur intelligence ; le cœur n'est pas devenu plus large. Les Gentils sont toujours des idolâtres, et leurs pratiques fort déréglées. On méprise leurs mœurs, on condamne leur religion et leur culte ; ils sont réprouvés d'avance.

Il leur était licite de se convertir et d'obtenir leur pardon, mais on avait trop souffert de leur dureté ou de leur dédain pour désirer sincèrement une conversion générale qui les eût rendus dignes d'être heureux. Ce sont toujours des êtres d'une nature morale inférieure. Quand l'apocalypse daigne s'occuper d'eux, ou bien elle les condamne en bloc, ou bien elle les traite comme ils ont traité Israël. Dans certains cas ils sont associés à la félicité du peuple élu, mais on doit toujours supposer que c'est à titre de serviteurs, puisque les textes l'entendent ainsi quand ils sont clairs. Ils n'ont aucun moyen d'opérer leur salut, s'ils ne participent à la bénédiction d'Israël en entrant dans sa maison pour le servir.

Ce qu'on peut dire, c'est qu'ils ne sont plus le premier objet de la haine, qui s'acharne avant tout contre les persécuteurs et les renégats. Une partie de la félicité des justes consistera à se venger de leurs adversaires, ou de moins à se réjouir de leur châtiment : « Les rois et les puissants, en ce temps-là périront et seront livrés aux mains des justes et des saints (1). » « Je les livrerai aux mains de mes élus ; comme la paille dans le feu et comme le plomb dans l'eau ; aussi ils brûleront devant la face des saints, et ils seront submergés devant la face des justes (2). » Les

(1) *Hén. éth.*, XXXVIII, 5.
(2) *Hén. éth.*, XLVIII, 9.

justes de l'apocalypse d'Abraham crachent à la face de leurs ennemis et se réjouissent de leurs tortures (1).

On est toujours enclin à faire une exception pour Esdras, parce qu'il est plus humain, on dirait volontiers ému et pathétique. La pensée d'une origine commune de tous les hommes en Adam lui est familière. Il sait que Dieu aime les âmes qu'il a créées ; la perte de ces âmes le touche et même l'accable. Lui-même cependant regarde comme le deuxième degré de la félicité de voir les tourments des impies (2). Aussi bien son saisissement en songeant à la perte du plus grand nombre est-il surtout spéculatif : il ne comprend pas l'incroyable pullulation du mal qui doit fatalement entraîner les hommes à la damnation, et cependant il prend soin de nous dire que Dieu aurait pu se contenter de la fidélité d'Israël, si Israël avait consenti à lui donner cette satisfaction. Au fond, il ne s'intéresse qu'à Israël, à l'instar de son Dieu, qui avait tout créé en vue d'Israël. C'est pour ce peuple choisi qu'il interroge trois fois, et les trois allégories ne s'occupent que de lui. Il n'envisage pas pour Israël la gloire de sauver le monde en ramenant l'humanité à son Créateur. Non, il faut seulement qu'Israël, toujours vaincu, soit enfin vengé de ses ennemis. Le cœur de l'auteur, aigri par la souffrance, est fermé à la charité.

Même chez Esdras, nous sommes loin de la mission du Serviteur de Iahvé, lumière et apôtre des Gentils. Encore moins l'apocalyptique est-elle entrée dans la vue sublime d'Isaïe sur l'expiation par la souffrance (3). Le temps des Macchabées n'offrait-il pas cependant une illustration de ce thème? Nous avons donné la preuve qu'on en eut alors le sentiment par ces paroles d'un martyr : « Quant à moi, ainsi que mes frères, je livre mon corps et ma vie pour les lois de mes pères, suppliant Dieu d'être bientôt propice envers son peuple... et puisse, en moi et en mes frères, s'arrêter la colère du Tout-Puissant, justement déchaînée sur toute notre race ! (4) »

Mais ce sentiment était trop intérieur et trop mystique pour attirer l'attention des voyants. Il était réservé à Jésus-Christ d'en faire le cœur de sa doctrine.

A cette revue rapide sur les doctrines de l'apocalyptique il manque, peut-on dire, le point essentiel, la grande vue de l'avenir, le règne de Dieu et le Messie. Nous en verrons le développement selon les phases de l'histoire.

(1) *Apoc. d'Abr.*, XXIX ; XXXII.
(2) VII, 24.
(3) Is., LIII.
(4) II Macch., VII, 37 s. ; cf. IV Macch., VI, 28 s. ; XVII, 20-23.

CHAPITRE VI

L'UNITÉ NATIONALE RECONQUISE

§ 1er *Jonathan.*

Les temps qui suivirent la mort de Judas Macchabée ne sont pas sans analogie avec ce qui se passa en France au début du règne de Henri IV. Une guerre religieuse est atteinte dans son esprit primitif par des intérêts politiques, et les deux causes se trouvent mêlées jusqu'à ce que l'union nationale se rétablisse sur le principe de l'ancienne religion.

On dit assez souvent (1) qu'avec les concessions faites par Lysias la guerre religieuse était terminée. Les Juifs n'avaient plus à combattre pour la liberté du culte. Les guerres qui suivirent auraient eu pour but d'affranchir la nation d'un joug étranger. Elles n'auraient eu qu'un intérêt national. Les Juifs avaient bien supporté pendant des siècles la domination des Perses, puis celle des Ptolémées : pourquoi ne se seraient-ils pas accommodés des Séleucides?

Mais en réalité la fidélité de la nation à la religion des ancêtres n'était point assurée tant que son unité n'était pas reconstituée. La situation était même plus grave que lors des premières démarches en faveur de l'hellénisme. Les partisans de l'hellénisme avaient pris en haine le parti dévoué à la Loi. Les concessions des Syriens avaient le grave inconvénient de scinder en deux les champions jusqu'alors unis du droit religieux national. Si l'unité s'était refaite autour de la faction sacerdotale alors dominante à Jérusalem, incapable de résister aux Syriens, et même désireuse de flatter les souverains, il eût suffi d'un caprice despotique pour tout remettre en question. De toute façon l'ancien parti philhellène était très tiède dans la pratique de la Loi. On risquait fort de retomber dans les errements antérieurs à l'Exil.

Tout semblait conduire à ce résultat. Le grand prêtre Alcime était solidement installé à Jérusalem, assuré de la protection de toutes les forces royales. Les partisans de Judas n'étaient guère que des bannis, obligés de gagner le désert pour se mettre à l'abri des vengeances de Bacchidès.

(1) Schürer, I, p. 215.

Pourtant ils ne désespérèrent pas. Il restait encore trois fils de Mattathias : Jonathan, Simon et Jean. On élut comme chef Jonathan, un brave, lui aussi, mais qui se montra le politique le plus avisé. Ses débuts furent durs (1). Obligés de vivre à l'aventure, sans feu ni lieu, les partisans voulurent mettre à l'abri tout ce qu'ils possédaient en le confiant aux Nabatéens. La cause des deux peuples était la même. Au delà comme en deçà du Jourdain on cherchait à s'émanciper de l'obédience syrienne; les Nabatéens, obscure peuplade araméenne, renforcée par l'immigration des Arabes, et installés à la lisière du désert pouvaient s'y dérober plus aisément. Mais une riche proie — les dépouilles sans doute des généraux syriens, — excita la convoitise des Bédouins campés près de Mâdaba : ils s'emparèrent du convoi dirigé par Jean, frère de Jonathan. Celui-ci tenta pour le venger un coup hardi. Du désert de Thécué où il errait, il s'élança au pays de l'antique Moab et exerça une vengeance sévère sur les pillards. Mais cette randonnée n'avait pas échappé à l'habile Bacchidès. Franchissant à son tour le Jourdain, il barra à Jonathan la route du nord et le bloqua dans les marais près de l'embouchure du fleuve dans la mer Morte. Le Macchabée se montra animé de l'esprit de son frère. Il cria vers le ciel, se jeta tête baissée sur les Syriens et franchit le fleuve à la nage.

Bacchidès, déçu dans son espoir de terminer les hostilités d'un seul coup, pensa avec raison que la meilleure manière de terminer cette guerre de guérillas et d'assurer la paix syrienne était de bâtir des places fortes et de prendre des otages. N'est-ce pas lui aussi qui imposa à Alcime de détruire les murs du parvis intérieur du sanctuaire, pour faciliter la fusion entre Juifs et étrangers, car des nationalistes auraient pu s'y retrancher? Mais Alcime étant mort, Bacchidès fatigué de cette besogne sans gloire retourna auprès du roi (2).

Le pays fut en paix durant deux ans, dit le premier livre des Macchabées, ce qui indique bien que Jonathan se sentit trop faible pour profiter de ce répit. Il avait seulement obtenu de vivre au grand jour.

Ce furent les Juifs « infidèles », dit le livre saint, — et ils méritaient sans doute ce nom, — qui vinrent troubler le repos de Bacchidès, le suppliant d'en finir avec Jonathan qui vivait avec ses compagnons « en paix et en sécurité ». Bacchidès revint donc avec une armée. Mais il lui parut que ses partisans de Judée devraient bien l'aider un peu et profiter de l'accalmie pour se saisir de leurs principaux adversaires. L'entreprise n'était point aisée avec le rusé Jonathan. Il se jeta dans une forteresse,

(1) Sur les campagnes de Jonathan nous renvoyons de nouveau aux articles du R. P. Abel qui les a rendues très claires grâce à une admirable connaissance des lieux (*RB.*, 1925 et 1926).

(2) I Macch., IX, 23-57.

aux confins du désert, à l'est-sud-est de Bethléem (1), l'organisa, puis en confia la défense à son frère Simon, se réservant de harceler Bacchidès qu'il avait su attirer sous les murs de cette bicoque dans une région désolée. Il fit si bien que de nouveau Bacchidès se fatigua. Les Juifs qui se disaient amis du roi étaient certes empressés à le charger de satisfaire leurs rancunes, mais peu désireux d'affronter eux-mêmes les coups. Il tourna contre eux son dépit et préféra traiter avec le brave Jonathan. Lui parti, et sans esprit de retour cette fois, Jonathan n'hésita plus à agir en chef. Il s'installa à Machmas, dans une position très forte à trois heures au nord de Jérusalem, et autant qu'il fut en lui « il fit disparaître les impies du milieu d'Israël » (2).

Sa carrière ne fut plus qu'une suite de succès. Il est vrai qu'il n'avait plus, comme Judas, à braver toute la puissance syrienne. Elle se dissolvait rapidement dans des compétitions dynastiques. Le mérite de Jonathan fut de savoir choisir à qui il prêterait un concours qui n'était plus négligeable, et qu'il savait faire payer par des concessions aux Juifs.

Le roi Démétrius Ier Soter ne s'était jamais intéressé personnellement à la Judée. Menacé par un compétiteur que ses ennemis avaient été chercher soit dans une situation obscure, soit parmi les fils naturels d'Antiochus Épiphane, Balas, qu'on nommait Alexandre, il n'hésita pas entre quelques-uns de ses sujets judéens, fort obséquieux, mais incapables de tenir la campagne et le vaillant Jonathan qui avait fait ses preuves. Il lui confia même la mission de lui recruter une petite armée. Le Macchabée était devenu l'homme du roi. A Jérusalem on s'inclina, on lui rendit la ville qu'il s'empressa de fortifier. Les étrangers qu'on avait chargés de garder les postes de Bacchidès se dérobèrent par la fuite. Les apostats trouvèrent un refuge à Bethsour, plus près d'Hébron que de Jérusalem.

Jonathan ayant accepté les avances de Démétrius, son rival Alexandre Balas tenta une surenchère. Il offrait au prince juif le titre d'ami du roi, qui eût pu le laisser indifférent, mais aussi la dignité de grand prêtre

Jonathan ne pouvait rien souhaiter de plus heureux et de plus conforme à ses vues; on doit donc supposer que la suggestion est venue de l'intéressé. C'était la solution de toute la question religieuse et nationale, ce que fut à la fin du XVIe siècle en France la conversion d'Henri IV au catholicisme.

Grand prêtre, Jonathan était le chef de la nation, le peuple ayant l'habitude de ce régime depuis le temps des Perses. Chef du sacerdoce, il avait la haute main sur tous les prêtres, et était en état d'écarter d'eux

(1) L'identification de *Bethbassi* avec le *Kh, Beit Baṣṣa* est due au R. P. Abel, *RB.*, 1925, p. 214.
(2) I Macch., IX, 72.

toute hellénisation suspecte. Aussi s'empressa-t-il de revêtir les ornements sacrés à la fête des Tabernacles de l'an 153 av. J.-C. (1).

Après cela Démétrius était mal venu à faire aux Juifs des propositions tellement favorables qu'elles parurent peu sincères. Démétrius était un vieil ennemi, on se décida irrévocablement pour son rival (2).

C'était aussi se mettre en garde du côté de l'Égypte; car Ptolémée VI Philométor avait embrassé le parti d'Alexandre et une flotte égyptienne lui facilitait l'entrée à Ptolémaïs. L'alliance de Jonathan qui pouvait lui couper la route était d'une suprême importance pour Démétrius, et cela explique le caractère démesuré de ses avances envers les Juifs. Mais il était beaucoup plus prudent à eux de se joindre aux Égyptiens contre un souverain dont tant de forces liguées contre lui faisaient prévoir la perte. Jonathan avait misé du bon côté. Il eut l'honneur de la victoire sans y avoir coopéré directement. Alexandre, victorieux en Syrie, invita Ptolémée à venir à Ptolémaïs et Jonathan figura presque en tiers dans cette entrevue de deux grands rois. A cet effet Alexandre le revêtit de la pourpre. Les Juifs ennemis des Macchabées tentèrent, mais sans succès, de le dénoncer au nouveau souverain.

Alexandre ne régna que cinq ans (150-145), et dès l'année 147 Démétrius II essayait de venger son père et de reprendre le trône. Jonathan se trouvait désormais dans la situation où fut plus tard Hérode entre Antoine et Auguste. Il demeura fidèle à Alexandre, ce qui l'exposa aux attaques d'Apollonios, gouverneur de Coelé-Syrie, déclaré pour Démétrius, et qu'il vainquit non plus dans les coupe-gorge de Judée, mais en rase campagne dans la plaine d'Azot (3). Cependant la fortune tournait décidément contre Alexandre. Son beau-père Ptolémée Philométor essaya de profiter des circonstances pour reprendre au moins la Palestine. Jonathan jugea prudent d'aller lui rendre hommage à Joppé, et l'accompagna ensuite en Syrie jusqu'au fleuve Éleuthère (4). Il pouvait croire que le roi d'Égypte venait au secours de son gendre. Alors Ptolémée changea de gendre, promit sa fille à Démétrius, rompant ainsi ouvertement avec Alexandre, désireux semble-t-il de jouer les deux prétendants pour unir sur sa tête les deux couronnes (5). Mais il périt presque en même temps qu'Alexandre qu'il avait poursuivi jusqu'en Arabie, et Démétrius II devint roi (145).

Il est probable que Jonathan n'attendit pas que l'équilibre fût rétabli

(1) I Macch., x, 18-21.
(2) I Macch., x, 22-47.
(3) I Macch., xi, 67-87.
(4) Probablement le *Qasimiyé* plus près de Tyr que de Sidon.
(5) I Macch., xi, 13.

en Syrie pour tenter de s'agrandir (1). En quittant le roi d'Égypte au fleuve Éleuthère, il évitait de prendre part à la lutte dynastique et réservait ses forces dans l'intérêt des Juifs. C'était bien les servir que de s'emparer des trois districts d'Apherema, de Lydda et de Ramathaïm (2). Il osa même attaquer la citadelle syrienne de Jérusalem.

Démétrius ne régnait pas encore : on ne l'avait donc pas bravé. Lorsqu'il fut seul roi, Jonathan risqua sa personne dans une démarche osée. Démétrius, averti par le parti des traîtres, l'avait sommé d'abandonner le siège de la citadelle. Sans lâcher son gage de l'investissement, Jonathan se rendit auprès du roi avec de riches présents, évidemment pour lui rendre hommage et lui demander l'investiture de sa dignité et de ses nouvelles conquêtes. Peut-être déclara-t-il au vainqueur que lui Jonathan, ayant prouvé à Alexandre sa fidélité, on pouvait compter qu'il ne serait pas moins fidèle à ses nouveaux engagements. Ce fut plus tard le langage d'Hérode à Auguste.

Le roi consentit à tout, et accorda même une dispense du tribut, ce qui équivalait, pour la Judée agrandie, à une sorte d'indépendance. Mais la citadelle qui terrorisait Jérusalem demeurait au pouvoir des Syriens, et Jonathan payait, probablement une fois pour toutes, la somme de trois cents talents (145 av. J.-C.).

Démétrius II se crut maître absolu. Il licencia son armée, se contentant d'une garde de mercenaires des îles, surtout de Crète, ceux qui, sous la conduite de Lasthénès, l'avaient amené en Syrie. Le mécontentement des anciens officiers gagna tout le pays pendant qu'Antioche, irritée des représailles poursuivies par le roi et Lasthénès, se soulevait. Démétrius chercha d'autres étrangers pour le défendre et eut recours à Jonathan. Ce fut l'occasion d'un nouveau marchandage. Le prince juif sollicita le retrait des troupes syriennes de la citadelle de Jérusalem et des autres postes encore occupés. Sur une promesse assez vague du roi, qui faisait tout espérer pourvu qu'on le tirât d'affaire, Jonathan envoya trois mille Juifs, une troupe d'élite qui s'en donna à cœur joie de massacrer les révoltés, de brûler Antioche, capitale héréditaire des Syriens et de piller. Démétrius était sauvé ; il jugea que les Juifs devaient se contenter de leur butin.

Eux partis, un des généraux d'Alexandre Balas congédiés brutalement, Diodote surnommé Tryphon, s'avisa que son ancien maître avait confié un sien fils, Antiochus, entre les mains d'un roi des Arabes. Il obtint qu'on le lui remît, le couronna et groupa autour de lui les troupes de son père,

(1) Si I Macch. dit l'investiture de Démétrius II avant de parler des tentatives de Jonathan, c'est qu'il termine ce qui regarde la compétition avant de passer à autre chose sans s'assujettir à un ordre rigoureux.

(2) *Eṭ-Ṭayibé*, *Loud*, *Rentis* : Ces régions ne sont nommées que dans le firman de Démétrius, mais non comme une donation. Ce fut la confirmation d'un fait accompli.

maladroitement renvoyées dans leurs foyers. Aussitôt qu'il fut maître d'Antioche, Tryphon, au nom du jeune Antiochus, âgé de trois ans, confirma Jonathan dans tous ses privilèges et conféra même à son frère Simon le titre de stratège de la côte, depuis l'échelle des Tyriens, où est aujourd'hui la frontière de la Syrie et de la Palestine, jusqu'aux confins de l'Égypte. Munis de cette investiture, les deux frères pouvaient travailler pour le compte des Juifs, à la condition toutefois de battre les généraux de Démétrius qui tenaient encore la campagne. Ascalon ouvrit ses portes aux gens du nouveau roi; Gaza se rendit après une résistance qui céda devant le ravage des environs. Puis Simon marcha seul contre Bethsour, ce qui sortait sûrement de son mandat de stratège de la côte puisque Bethsour était situé sur la montagne; mais c'était, avec la citadelle de Jérusalem, le point le plus menaçant pour la liberté de la Judée. Les assiégés cédèrent, n'ayant aucune raison de se faire tuer pour Démétrius dans ce poste lointain.

Au nord du pays, les généraux de Démétrius faisaient mine d'avancer, et s'étaient postés à Cadès de Galilée. Jonathan vola à leur rencontre, assez imprudemment pour être tourné par une embuscade, mais sa valeur l'emporta (1). Satisfait d'avoir préservé son pays, il revint à Jérusalem.

Le jeu de bascule entre les prétendants à la couronne de Syrie offrait des avantages, mais n'était pas sans péril. Jonathan chercha un appui plus ferme dans l'alliance des Romains qu'il sollicita de nouveau, en rappelant les anciens accords. Les Romains consentirent à tout, mais ne firent rien. L'importance des Juifs ne leur était pas encore apparue. Pour ne rien négliger, Jonathan voulut que ses envoyés passassent au retour par Sparte. On se souvenait que le roi Areus (309-265) avait sollicité l'amitié du grand prêtre Onias Ier, alléguant une communauté d'origine. Jonathan serait bien aise de resserrer les liens de cette fraternité, mais il comprend parfaitement que les Spartiates ne peuvent pas grand'chose. Aussi ne compte-t-il que sur le secours de Dieu qui a toujours été si efficace (2).

Ce secours, il fallait l'obtenir en bataillant. Les généraux de Démétrius tenaient encore. Cette fois Jonathan ne craignait rien pour son pays, mais il lui plut de montrer un zèle utile. Il lança sa petite armée jusqu'à

(1) Sur le champ de bataille, voir les précisions données par le R.P. Abel (*RB.*, 1926, p. 214 ss.).

(2) On a beaucoup attaqué ces pièces, regardées généralement par la critique comme des faux. Schürer les a défendues et encore aujourd'hui Ehrenberg (PAULY-WISSOWA, III, A 2 [1929] c. 1425) ne les tient pas pour fausses malgré leurs difficultés. Il y avait des Juifs à Sparte en 168 puisque Jason s'y réfugia (II Macch., V, 9). S'ils ont procédé comme à Alexandrie, les premiers arrivants ont dû y célébrer l'antiquité de leur race, si bien que les Spartiates auraient été fiers de descendre d'Abraham (cf. Jos. *Ant.*, XIV, X, 22). Momigliano (*Prime linee...*, p. 141 ss.) admet l'authenticité de l'adresse des Spartiates (I Macch., XIV, 20-23), mais non celle des lettres de I Macch., XII, 5-23).

Émath, la frontière la plus lointaine de la Terre Promise. Ne comptant que sur le bon succès d'une surprise, mais déçus par la vigilance de Jonathan, les Syriens se dérobèrent en franchissant un autre fleuve Éleuthère, c'est-à-dire le *Nahr el-Kébir* (1) au nord de Beyrouth. L'ennemi principal lui ayant échappé, Jonathan se contenta de piller les Arabes voisins de Damas. Ce ne fut sûrement pas sans fierté qu'il se montra dans cette illustre et ancienne capitale. Rentré à Jérusalem après une campagne glorieuse pour le compte d'Antiochus VI, Jonathan aurait eu mauvaise grâce à lui enlever la citadelle de Jérusalem : c'eût été découvrir son jeu. Mais il fortifia la ville, qui était à lui, et beaucoup d'autres places fortes, pour se mettre à l'abri en toute éventualité.

Le revers vint du côté où il ne l'attendait pas. Tryphon qui rêvait de supplanter son jeune roi crut prudent de se débarrasser d'abord de Jonathan et se dirigea vers Bethsan (2), place importante où la plaine d'Esdrelon descend vers la vallée du Jourdain. Il nous paraît probable qu'il espérait entraîner Jonathan à la révolte, car si celui-ci vint le rejoindre avec quarante mille hommes, c'est sans doute qu'on lui avait fait entendre qu'une expédition importante était en vue. Mais Jonathan ne soupçonnait rien de la trahison.

Ce zèle et ce loyalisme effrayèrent Tryphon. Le perfide Syrien essaya de persuader à Jonathan qu'il y avait eu un malentendu et le décida à renvoyer son armée. Son désir de le séduire perce cependant encore dans l'offre qu'il lui fit de lui livrer Ptolémaïs « et les autres places fortes », c'est-à-dire celles de la côte qui étaient déjà en principe confiées à Simon. Avec une simple escorte Jonathan se montrerait plus docile. Et comme Tryphon ne vit décidément aucune chance de l'attacher à sa cause, il voulut du moins s'assurer de sa personne. Les deux généraux étaient arrivés à Ptolémaïs, et déjà Jonathan avait mis son armée sur la voie du retour. Les portes de la ville se refermèrent sur la petite escorte de Jonathan qui fut massacrée, pendant que lui même était gardé comme otage. Le gros de l'armée parvint à regagner Jérusalem (143).

§ 2. *Simon grand prêtre, stratège et ethnarque des Juifs* (143-134).

Simon, frère de Jonathan, se saisit aussitôt du pouvoir, avec un simulacre d'élection comme après la mort de Judas. Le deuil était profond, mais l'état des affaires n'inspirait pas d'inquiétudes. Le parti des apostats était réduit à l'impuissance. Il s'agissait de combattre contre des étrangers pour l'autel et les foyers.

(1) Comme le P. Abel l'a montré (*RB.*, 1926, p. 215 ss.).
(2) Aujourd'hui *Beisan*, devenue célèbre par ses fouilles; cf. *RB.*, 1929, p. 85 ss.; 555 ss.

Tryphon entendait bien exploiter l'avantage que lui donnait la capture de Jonathan. Il l'entraîna avec lui jusqu'aux environs de Lydda. L'attitude audacieuse de Simon le décida à user encore de ruse. Il offrit de rendre la liberté à son captif moyennant rançon et l'envoi de deux fils de Jonathan comme otages. Simon, embarrassé, ne céda que pour ne pas paraître sacrifier son frère. Tryphon s'empara des otages et de l'argent, mais ne rendit pas le prisonnier. Crime inutile, ses calculs étaient déjoués. Une campagne en règle contre les Juifs eût fait échouer son dessein principal. Il tourna autour de Jérusalem par le sud, ne vit se produire aucune bonne chance, et passa au delà du Jourdain. Jonathan ne pouvait plus lui être utile; il le fit tuer, et rentra à Antioche.

Outré de la perfidie de Tryphon qui gouvernait au nom du jeune Antiochus, Simon se crut affranchi de toute obligation envers le roi lui-même. Il jugea pourtant prudent de ne pas rompre complètement avec les Syriens, de s'aider plutôt de leurs dissensions.

Démétrius II avait été chassé d'Antioche, mais il continuait à régner sur les provinces du nord, et était assez fort pour mener une expédition contre les Parthes. Simon s'adressa à lui, lui demandant une rémission d'impôts comme compensation aux brigandages de Tryphon. Ravi d'avoir un allié dans le sud, Démétrius accorda plus qu'on ne demandait. La Judée était libre de tout impôt, Simon reconnu maître du pays et des forteresses. Sous prétexte de faire honneur aux Juifs, le roi les invitait à s'enrôler dans sa garde. C'était une véritable charte de liberté. Les Juifs le prirent ainsi et datèrent leur affranchissement de la première année de Simon, grand prêtre, de plus stratège ou général, ce qui lui donnait un rang auprès des Syriens, enfin ethnarque, c'est-à-dire chef de la nation juive.

C'était en l'an 170 des Séleucides, 143/142 av. J.-C.

Simon ne perdit pas de temps. La colline de Gazara, l'ancienne Gézer, court du sud au nord comme un balcon qui domine la plaine jusqu'à la mer. Il prit la ville et la fortifia, ce qui lui permit de s'emparer de Joppé, donnant ainsi un port à la Palestine et une communication plus facile vers l'Égypte où tant de Juifs étaient établis. Enfin il consomma la délivrance en s'emparant de cette citadelle syrienne qui gênait si fort Jérusalem (142).

On a même pensé que Simon avait fait frapper à cette occasion des sicles et des demi-sicles d'argent avec son nom et la légende : « Jérusalem la Sainte ». Mais depuis peu les numismates inclinent à attribuer ces monnaies à Barcokébas, sans doute avec raison.

L'unité nationale était refaite sous la tutelle d'un grand prêtre zélé pour la religion. Cependant Simon lui aussi, comme Alcime, Ménélas et

Jason, devait son titre au roi de Syrie, au détriment de l'ancienne lignée sacerdotale des Onias. Il voulut donc assurer son droit et celui de ses enfants par le suffrage du peuple tout entier, désormais, on le croyait du moins, maître de ses destinées. La troisième année de son avènement, en l'an 172 des Séleucides, le dix-huitième jour du mois d'Éloul, une assemblée des prêtres et du peuple reconnut les droits que sa famille avait acquis par ses services : « Les Juifs et les prêtres ont trouvé bon que Simon soit prince et grand prêtre pour toujours », c'est-à-dire lui et ses enfants, « jusqu'à ce que surgisse un prophète digne de foi » (1). Le titre de roi n'était pas prononcé, sûrement parce qu'on n'osait pas remplacer la famille de David par une dynastie nouvelle sans une décision de Dieu. On réservait les anciennes espérances pour le cas où un prophète inspiré désignerait celui que Dieu en aurait investi. Ce trait montre à lui seul que la foi messianique n'était pas éteinte.

D'ailleurs le gouvernement de Simon est décrit par le premier livre des Macchabées sous des couleurs idylliques qui en font le prélude du bonheur et de la vertu qui devaient signaler le grand Règne : « Chacun cultivait en paix sa terre; le sol donnait ses produits et les arbres des champs leurs fruits. Les vieillards, assis sur les places, s'entretenaient tous de la prospérité, et les jeunes gens revêtaient comme un ornement les habits de guerre... Chacun était assis sous sa vigne et son figuier, et personne ne leur inspirait de crainte ». Et voici pour l'ordre moral : « Il fut le soutien de tous les malheureux de son peuple; il se montra zélé pour la loi, et fit disparaître tous les impies et les méchants. Il glorifia le sanctuaire et multiplia les ustensiles sacrés » (2).

Quelle transformation depuis les temps douloureux où Antiochus Épiphane, quelque trente ans auparavant, foulait aux pieds Jérusalem et profanait le Sanctuaire! Les Macchabées avaient pleinement conscience d'une intervention divine, et nous pensons comme eux, mais sans méconnaître l'influence des efforts humains et des circonstances, selon l'esprit de ces héros, toujours prompts à saisir les occasions de manœuvrer et de négocier, sauf à se jeter entre les bras de Dieu dans les moments désespérés.

Simon se dit que le meilleur moyen d'asurer l'avenir était de faire ratifier et garantir par les Romains un état des choses si favorable. Toujours attentif à ce qui se passait en Orient, le Sénat avait envoyé ses condoléances à la mort de Jonathan (3). Simon l'avisa des délibérations

(1) I Macch., XIV, 41 : ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν.
(2) I Macch., XIV, 8-9; 12-15.
(3) Schürer n'admet qu'une ambassade des Romains, et pense que le livre des Macchabées place l'ambassade de Simon avant la délibération du peuple. Il faut plutôt reconnaître que I Macch., XIV, 24 est anticipé pour rattacher la démarche de Simon à celle des Romains.

de la nation juive. Cette fois le Sénat se trouvait en présence d'une situation régulière. Il fit le pas décisif en mandant aux princes et aux villes libres de l'Orient de respecter l'État juif (1). L'ambassade juive arriva à Rome en 139 et sans doute, dans l'enthousiasme du succès, dans la conviction qu'il était dû au Dieu d'Israël qui était aussi le Dieu du monde, le personnel qui accompagnait son chef Numénius se livra à une propagande religieuse, la première qui ait été signalée dans la capitale du monde romain. Les païens ne pouvaient même soupçonner qu'on leur proposât un autre dieu que Jupiter, et confondirent Iahvé Sabaoth, le dieu des armées, avec Jupiter Sabazius. Le préteur Hispalus renvoya chez eux ces prédicateurs jugés intempestifs (2).

Malgré tant de succès, et une stabilité qui paraissait fondée sur la puissance romaine, le gouvernement de Simon se termina sur de fâcheux pressentiments.

Démétrius II avait été pris dans un traquenard par les Parthes. Tryphon se dit qu'il n'avait plus rien à craindre de lui, ni de l'opinion qui eût acclamé Démétrius vainqueur. Il fit assassiner son pupille, le jeune Antiochus, sous prétexte d'une intervention chirurgicale, et ceignit le diadème (140). Démétrius II captif était impuissant. Mais son jeune frère, Antiochus avait été soustrait au désastre de Démétrius Ier et élevé à Sidé en Pamphylie. Il était brave, animé de sentiments généreux, un chef. Puisque son frère était en captivité il se mit en avant comme représentant la cause de la légitimité contre l'odieux Tryphon (3). Celui qui devint Antiochus VII Sidétès ou Évergète s'annonçait comme un maître qui saurait revendiquer ses droits, non pas dans la mesure où ils étaient tombés aux mains de ses faibles prédécesseurs, mais tels qu'ils avaient été exercés par ses ancêtres (139).

Quand il n'était encore qu'un prétendant sans ressources, réfugié dans les îles grecques, ce prince n'avait pas hésité à confirmer Simon dans tous les privilèges que lui avait octroyés son frère Démétrius. C'était l'inviter à venir à son aide en bon allié. Simon justifia sa confiance et lui amena deux mille hommes quand déjà il attaquait Tryphon enfermé dans Dora au sud du Carmel. Mais alors Antiochus changea d'attitude. Se croyant sûr de la victoire et à portée de la Palestine, il dédaigna le secours,

(1) Le récit de I Macch. xv, 15-24 est traité fort légèrement par Bouché-Leclercq (*Histoire des Séleucides*, p. 372), mais défendu par Schürer qui reconnaît le consul Lucius dans L. Calpurnius Piso, consul en l'an 139.

(2) VALÈRE MAXIME, I, 3, 2 : *Idem Judaeos, qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit.* — Schürer fait observer que l'accord des deux faits sur l'an 139 ne peut être un hasard. Cette coïncidence confirme le caractère historique du récit.

(3) BOUCHÉ-LECLERCQ, p. 370.

se reporta au droit ancien, et exigea la restitution des conquêtes de Simon : Gazara, Joppé, la citadelle de Jérusalem, acquisitions postérieuses au firman de Démétrius, plus une amende de cinq cents talents, faute de quoi il tournerait ses armes contre la Judée.

Mais Tryphon réussit à s'enfuir et Antiochus dut poursuivre son principal ennemi jusqu'à Apamée. Son lieutenant Cendébée qu'il avait chargé de réduire les Juifs se fit battre par Jean, fils de Simon, dont ce fut le premier exploit. Le vieillard en était venu à laisser les mains libres à ses fils, et aussi, pour son malheur, à son gendre Ptolémée fils d'Aboubus.

Celui-ci l'attira à Doq (aujourd'hui Douq) dans un vrai coupe-gorge au-dessus de Jéricho. On festoya, on but jusqu'à l'ivresse; et Simon succomba avec deux de ses fils sous les coups de l'assassin. Ptolémée pouvait se croire à l'abri en se jetant dans les bras du roi, ennemi des Macchabées. Mais Jean, fils de Simon, avait échappé à ses embûches.

Le livre des Macchabées se termine ici : une autre époque s'ouvre, non moins fertile en guerres, mais dépourvue de ce souffle d'enthousiasme religieux qui soulevait les âmes au temps des premiers héros. Les trois fils de Mattathias sont seuls nommés les Macchabées. Leurs successeurs combattront leurs propres guerres, plutôt que celles de Dieu. La dynastie est connue désormais sous le nom des Hasmonéens ou Asmonéens (1), probablement d'après leur pays d'origine.

§ 3. *Jean Hyrcan* (135-104 av. J.-C.).

L'odieux Ptolémée, traître envers sa famille d'adoption, trahit aussi sa nation en offrant au roi de Syrie de lui livrer la Judée, sans doute dans l'espérance de l'administrer sous son nom. Sa tentative échoua. Simon ayant compris l'importance de Gazara y avait bâti un château fort (2), et en avait confié la garde à son troisième fils Jean. Celui-ci ne pouvait en être débusqué que par une nouvelle ruse; mais, prévenu à temps, il se débarrassa des satellites envoyés pour l'assassiner, et courut à Jérusalem où il fut accueilli en héritier légitime de Simon, selon l'accord conclu entre lui et tout le peuple.

Ptolémée, assiégé dans sa forteresse de Douq, échappa grâce aux difficultés spéciales d'une année sabbatique et mit le comble à ses forfaits

(1) Ἀσαμωναῖοι. Dans la Michna (*Middoth* I, 6) בני חשמונאי sûrement d'après חשמון, une localité de Juda (Jos. XV, 27). Quand Josèphe dit (*Ant.* XII, VI, 1), que Mattathias est fils de Jean, fils de Simon τοῦ Ἀσαμωναίου, il entend ce dernier mot comme un nom d'origine, non comme un nom de personne; *Ant.*, XVI, VII, 1 pourrait induire en erreur. On écrit Hasmonéens, ce qui est plus conforme à l'étymologie hébraïque, ou Asmonéens, que nous préférons comme acclimaté par Josèphe.

(2) Dont l'emplacement a été reconnu par M. Macalister, au cours de ses fouilles si heureuses; cf. *RB.*, 1905, p. 430.

en tuant la mère de Jean. Il disparaît de l'histoire, tandis que Jean inaugure un gouvernement qui devait être glorieux. Le premier livre des Macchabées (xvi, 23 s.) nous renvoie à un livre d'*Annales* qui malheureusement n'a pas été conservé. Josèphe devient notre unique source, et il n'est pas aisé de fixer exactement sa chronologie ni d'y insérer les pièces qu'il reproduit des négociations avec Rome. Schürer a posé des jalons qui paraissent une indication solide.

Antiochus VII Sidétès avait conçu de grands desseins. Il voulait reconquérir sur les Parthes les provinces de la Haute-Asie et délivrer son frère Démétrius II, retenu en captivité. Les Juifs, s'ils demeuraient hostiles, pouvaient lui causer des embarras sur ses derrières, ou devenir des auxiliaires utiles si une fois ils étaient domptés. Il commença par eux et vint mettre le siège devant Jérusalem (135/134 av. J.-C.). L'attaque fut si subite que les fuyards de la campagne s'entassèrent dans une ville mal approvisionnée. Hyrcan rejeta d'abord les bouches inutiles. Le roi syrien ne fut pas assez généreux pour laisser passer ces affamés, puisqu'il espérait réduire la ville par la famine, mais tint à montrer qu'il n'entendait nullement reprendre les errements d'Antiochus Épiphane. Il laissa les Juifs en paix pendant la fête des Tabernacles, et leur envoya même comme victimes des taureaux aux cornes dorées. Cette modération désarmait le parti religieux, autrefois le plus décidé à la résistance, et faisait espérer des conditions favorables si Hyrcan se décidait à capituler. Elles furent assez douces. Les villes récemment conquises seraient assujetties à un tribut, les Juifs devraient payer une contribution de guerre de cinq cents talents. Antiochus entra dans la ville et fit démanteler les murs.

Dès lors Hyrcan était entraîné dans l'orbite du roi de Syrie, et il dut l'accompagner dans son expédition contre les Parthes dont le succès fut d'abord éclatant. Le prudent prince juif représenta sans doute que son secours n'était plus nécessaire à un capitaine triomphant, et trouva le moyen de n'être pas englobé dans le désastre qui coûta la vie à Antiochus VII (129 av. J.-C.). Le frère du roi, Démétrius II, que les Parthes avaient délivré dans le dessein de susciter un rival à leur principal adversaire, remonta sur le trône de Syrie. Mais les compétitions furent si actives, les luttes intestines si néfastes, que désormais la Judée, indépendante en fait, put s'agrandir sans trouver trop d'obstacles de la part des Syriens.

Hyrcan, peut-être à son retour de la campagne contre les Parthes, porta d'abord son offensive au delà du Jourdain. Philadelphie, l'ancienne Ammon, cité grecque florissante, aurait défié ses efforts. Mais en face de Jérusalem se trouvait Mâdaba (1), à quelques heures de Jéricho, sur les

(1) Les ruines de Madaba ont été occupées par des chrétiens émigrés de Kérak. Elle avait

plateaux de l'est, dominant la grande plaine très riche qui se mue insensiblement en désert. Il prit la ville après six mois.

D'autres campagnes indiquent plus nettement que dans sa pensée la restauration nationale était une restauration religieuse, et qu'il ne la regardait comme assurée qu'à la condition de réduire des voisins turbulents. A douze heures de Jérusalem au nord, les Samaritains, prétendant adorer le même Dieu que les Juifs, étaient en guerre ouverte avec le sacerdoce de la ville sainte, et lui opposaient un temple rival au sommet du mont Garizim. Toute tentative de développer le Judaïsme parmi les anciennes tribus du nord était tenue en échec par cette barrière qui séparait la Judée de la Galilée. La pénétration dans la Samarie du nord ne peut se faire que par la vallée de Sichem. La petite forteresse (1) dominée par les flancs du Mont Ébal ne put résister à Hyrcan. Maître du passage, il escalada facilement les flancs du Garizim, dont il détruisit le Temple. Mais la capitale politique du pays était Samarie. Bâtie sur une colline aux croupes escarpées, Samarie avait longtemps bravé les efforts des Assyriens (2). Les Macédoniens l'avaient flanquée de tours dont les fouilles récentes ont retrouvé les premières assises. Elle ne succomba sous les coups des Juifs que vers l'an 107 av. J.-C., après un siège d'un an. Ils la détruisirent entièrement, et précipitèrent les fortifications dans les ravins. Cette victoire ne leur causa pas moins de joie que jadis la chute de Babylone. Entre temps, Hyrcan avait consolidé sa situation dans le sud en s'emparant de Dora, qui dominait Hébron, et de Marissa, où les Macédoniens avaient établi une puissante forteresse (3) située sur les derniers contreforts des collines, au sommet d'un triangle dont les lignes descendent dans la plaine vers Gaza, vers Azot et plus au nord vers Jaffa. Plus tard Éleuthéropolis, aujourd'hui *Beit-Djibrin*, à environ une demi-heure au nord, attesta l'importance de cette position.

Ce n'étaient pas seulement les plaines, comme on le croyait naguère, c'est même cette région encore montagneuse, qui avait subi l'influence de l'hellénisme, comme le prouvent les deux tombeaux récemment découverts. Sur les parois soigneusement polies du calcaire tendre des roches sont peints, avec une curiosité éveillée par les conquêtes d'Alexandre, des animaux étrangers comme la girafe, la licorne, l'éléphant, le rhinocéros ou même des êtres chimériques, mêlés à la faune du pays. Des inscriptions grecques émanant d'une colonie de Sidoniens, alternent avec de grossières écritures iduméennes où figure le nom du dieu national d'Édom, Kos. Un

été florissante sous les Byzantins, comme le prouvent ses admirables mosaïques. Voir JAUSSEN, *Les coutumes des Arabes*.

(1) Découverte par le fouilles en cours près de Balaṭa, à l'est de Naplouse.
(2) Sur cette situation voir plus haut, p. 10.
(3) Aujourd'hui *Sandahanna* le nom de *Mar'ach* ayant émigré à environ 4 kilom. au sud.

graffito érotique, dans cette région de la mort, placé au-dessus d'un Cerbère, atteste la légèreté profane du temps (1).

Des femmes grecques, amenées d'Alexandrie ou des îles, s'étaient unies à des Iduméens.

Hyrcan obligea tous les hommes à la circoncision, et dès lors le peuple du pays fut ordinairement regardé comme juif. Quelques-uns cependant préféraient dire demi-juif, se rappelant qu'Édom était le frère de Jacob (2).

Ces expéditions ne furent pas toutes conduites par Hyrcan en personne. Il lui fallait bien reprendre les fonctions sacerdotales, du moins dans les grandes solennités. Josèphe raconte que tandis qu'il était seul à brûler de l'encens dans le sanctuaire, il entendit une voix lui disant que ses fils venaient de vaincre Antiochus Cyzicénus. Cette communication divine mit le sceau à sa gloire : il avait donc reçu de Dieu le pouvoir politique, la charge de grand prêtre et le don de prophétie (3).

Ce triple honneur évoque dans nos esprits une impression de messianisme. Il en fut sans doute de même alors. Cependant Hyrcan ne prit pas le titre de roi, et se contenta de celui de grand prêtre et de chef de la nation des Juifs (4). Ces deux attributions, l'une sacerdotale et l'autre politique, désignaient la même personne. Elles avaient été facilement conciliables sous une constitution dans laquelle le code civil et le code pénal faisaient partie de la loi religieuse ; le grand prêtre était alors assez naturellement le chef de la justice. Au temps de Samuel (5), cependant, le peuple avait voulu un roi pour le juger et pour combattre ses guerres; le roi s'était emparé de l'administration de la justice comme les autres rois; elle était revenue au grand prêtre quand la dynastie de David

(1) *Painted tombs in the necropolis of Marissa* (Marêshah), by John. P. Peters... and Hermann Thiersch., Palestine exploration Fund, 1905. Les dessins et aquarelles du P. Vincent, assisté des Pères Savignac et Lagrange ont été utilisés dans cette publication. — Les auteurs notent que cette tombe spacieuse a dû servir de rendez-vous pour des amants (p. 58). J'avoue que je n'y avais pas pensé, ce qui ne m'a pas permis de saisir le vrai sens de cette inscription (*Comptes rendus de l'Académie des Insc. et B. lettres,* (1902, p. 498) aussitôt après la découverte; cf. *Zeitschr. des Deuts. Palästina-Vereins,* 1931, p. 59 ss.

(2) *Ant.*, XIV, 15, 2 : Ἡρῴδῃ δώσουσιν τὴν βασιλείαν ἰδιώτῃ τε ὄντι καὶ Ἰδουμαίῳ, τοῦτ' ἔστιν ἡμιιουδαίῳ.

(3) *Ant.*, XIII, x, 7.

(4) Il y eut une progression : « Jean le grand prêtre de la nation des Juifs » met son pouvoir personnel moins en relief que la formule : « Jean, le grand prêtre, chef de la nation des Juifs », יהוחנן הכהן הגד, ראש חבר היהודים.

Ce n'est point sans avoir hésité que nous traduisons חבר par nation. Schürer traduit par *Gemeinde,* « communauté », et Wellhausen (*Is. und Jüd. Gesch.*, 2e éd., p. 270) par *Collegium,* par où il entend *synedrion,* l'assemblée des anciens et des prêtres. Il est vrai que חבר en hébreu, soit biblique, soit rabbinique, indique une association. D'autre part Hyrcan n'a pu prendre comme titre d'honneur sur ses monnaies de souverain celui de « président du conseil ». Nous pensons que les Juifs de ce temps ont choisi ce mot de חֶבֶר pour traduire ἔθνος, (I Macch., XI, 30 : Ἰωναθάν... καὶ ἔθνει Ἰουδαίῳ) en accentuant le caractère d'association; s'ils ont voulu être une communauté religieuse exclusive, ils conservaient leur lien de race descendue de Jacob.

(5) I Sam., VIII, 5.

avait disparu. Les nouveaux maîtres d'Israël, Perses et Grecs, s'étaient chargés des guerres, sauf à recruter un contingent conduit par ses chefs nationaux. Les grands prêtres obéissaient docilement; ils ne furent que trop dociles sous les Séleucides. Lors de la réaction, les Macchabées avaient été des chefs de guerre, et c'est seulement lorsqu'ils apparurent comme les seuls défenseurs de la religion et du sacerdoce lui-même, qu'on leur confia, sans doute sur leur demande, le souverain pontificat.

C'était leur titre à administrer les Juifs, même auprès des rois de Syrie et des princes étrangers. Prêtre du dieu d'Israël eût été une mince recommandation; d'ailleurs on ne devait pas divulguer le nom sacré de Iahvé au risque de l'exposer à être profané par les Gentils. Hyrcan, probablement, eut le courage de prendre le titre de prêtre du Dieu très-Haut, ce qui mettait presque son Dieu au-dessus de tous les autres, et les Romains acceptèrent ce titre protocolaire (1). Faut-il en conclure que les Asmonéens se considérèrent dès lors comme prêtres selon l'ordre de Melchisédec? (2) Toujours est-il que leur famille s'élevait bien au-dessus des autres familles sacerdotales, même de celle qui avait possédé le souverain pontificat.

Dans le passé un reste d'attachement aux coutumes anciennes avait obligé les rois d'Israël à prendre dans les grandes circonstances l'avis du conseil des anciens, c'est-à-dire des principaux *scheiks* représentant les grandes familles. A plus forte raison le grand prêtre, au temps des Perses, dépourvu du prestige royal, avait-il dû s'entourer d'un conseil comprenant les principaux chefs de l'aristocratie des villages et du sacerdoce. Jonathan avait convoqué les anciens du peuple avant de construire des forteresses : il les avait donc appelés de partout. Les chefs des Spartiates écrivirent à Simon, grand prêtre, aux anciens, aux prêtres et au reste du peuple des Juifs (3). Nous avons donc alors comme un premier état du sanhédrin qui jugea Jésus, mais les docteurs de la Loi n'en font pas encore partie officiellement.

On serait tenté de croire qu'une sourde opposition se perpétua parmi les familles qui avaient été dépouillées du pouvoir pontifical. Mais, compromises par leurs complicités avec Antiochus Épiphane, par leurs intrigues persévérantes contre le nationalisme qui dominait, elles étaient impuissantes. Et ce caractère politique revêtu par le sacerdoce n'était pas pour déplaire à la masse des prêtres, étant une source d'honneurs et de profits pour le sacerdoce. La protestation contre les Papes trop épris de la

(1) Dans Jos., *Ant.*, XVI, VI, 2, Auguste le donne à Hyrcan II, mais il était sans doute héréditaire; cf. Jubilés, XXXII, 1, et *Roch ha-chanah*, 18[b].
(2) C'est une conclusion qu'on a tirée assez témérairement du Ps. CX.
(3) I Macch., XIV, 20; cf. XII, 6.

Renaissance ne naquit pas d'abord dans la Curie romaine. Ce ne furent pas non plus des descendants de Sadoc ou d'autres fils d'Aaron qui entrèrent en opposition avec Jean Hyrcan : ce furent les Pharisiens.

Nous les avons rencontrés sous le nom d'Assidéens, le parti des personnes pieuses, c'est-à-dire attachées au culte de Dieu et à l'observance de la Loi. Ils avaient été les premiers à seconder les efforts de la famille de Mattathias. Un instant ils avaient faibli, quand le grand prêtre Alcime leur parut garantir suffisamment la vieille foi. Déçus, ils s'étaient ressaisis, et rien n'indique la moindre discussion de leur part avec Jonathan et Simon. Le grand prêtre était bien obligé alors de diriger la guerre, qui était une guerre sainte. Même sous Jean Hyrcan la guerre tendait en même temps au développement de la religion et de la nation. Les peuples conquis étaient obligés à la circoncision. Cependant Jean Hyrcan, entraîné dans des guerres lointaines, devait fatalement négliger les fonctions sacrées. Il n'avait pas pris le titre de roi, mais ses officiers et ses courtisans avaient sans doute des soucis et une attitude profanes. Dans ce milieu de guerre, d'administration, de représentation, on avait un autre idéal que celui des Scribes, penchés nuit et jours sur les saints Livres, et cependant très résolus à jouer un rôle politique, précisément pour faire prévaloir leurs solutions dans la pratique de la justice. Renvoyés à leurs études par une cour naissante qui se formait sur le modèle des cours royales, ils éprouvaient sans doute quelque amertume. Il était visible qu'ils prétendaient imposer leurs opinions, tandis que les magistrats ne se croyaient liés que par la lettre des textes, sauf à juger selon l'équité si le cas n'était pas expressément prévu.

Ce sont là en partie des conjectures, mais que vient appuyer une petite histoire rapportée par Josèphe et dans le Talmud. Hyrcan avait montré un zèle si ardent pour la prospérité du judaïsme, s'était montré si docile envers ceux qui en soutenaient les principes religieux, qu'il les crut longtemps tout à fait acquis à sa politique. Un doute cependant lui survint, et il jugea le moment venu de raffermir leurs bonnes dispositions et de les attacher à son gouvernement et à sa personne par une déclaration officielle du parti. Voici le récit de Josèphe (1) : « Un jour il les invita à un banquet et les festoya magnifiquement; quand il les vit dans de bonnes dispositions, il se mit à leur parler, disant qu'ils connaissaient sa volonté d'être juste et ses efforts pour être agréable à Dieu et à eux-mêmes : les Pharisiens, en effet, se piquent de philosophie. Il les priait donc, s'ils voyaient quelque chose à reprendre dans sa conduite et qu'il fût hors de la bonne voie, de l'y ramener et de le redresser. L'assemblée le proclama

(1) *Ant.*, XIII, x, 5.

vertueux en tout point, et il se réjouit de leurs louanges; mais l'un des convives, nommé Éléazar, homme d'un naturel méchant et séditieux, prit la parole en ces termes : « Puisque tu désires connaître la vérité, renonce, si tu veux être juste, à la grande-prêtrise et contente-toi de gouverner le peuple ». Hyrcan lui demanda pourquoi il devait déposer la grande-prêtrise. « Parce que, dit l'autre, nous avons appris de nos anciens que ta mère fut esclave sous le règne d'Antiochus Épiphane. » C'était un mensonge. Hyrcan fut vivement irrité contre lui, et tous les Pharisiens fort indignés. »

Cette indignation ne parut pas très sincère au prince qui, poussé par un Sadducéen, mit les sentiments des Pharisiens à l'épreuve en leur demandant quel châtiment avait mérité Éléazar. « Des coups et des chaînes » leur parurent une peine suffisante pour ce que le dynaste juif regardait comme un crime de lèse-majesté. Hyrcan crut tous les Pharisiens complices et se déclara leur ennemi. Il les atteignit au vif en abrogeant les pratiques qu'ils avaient imposées au peuple. Mais le peuple se plaisait à ces règles qu'on lui donnait comme issues de la Loi par tradition; il était sous l'empire des Pharisiens et leur demeura fidèle (1).

Le caractère anecdotique de cette petite histoire l'a rendue suspecte. Schürer n'y voit qu'une légende. Mais le fait de la rupture, à la pharisienne, lui paraît certain, et c'est bien, selon nous, les Pharisiens qui l'ont provoquée. Leurs chefs estimèrent qu'ils seraient plus complètement maîtres dans le domaine religieux si le souverain n'était pas en même temps grand prêtre. L'un d'eux a la hardiesse de le dire et il invoque naturellement un motif religieux, qui d'ailleurs n'est pas inscrit dans la Loi, mais déjà sans doute déduit dans les écoles. Et il se fonde vraisemblablement pour établir le fait sur l'exégèse d'un mot. Pourquoi Jean s'appelait-il Hyrcan? Suivant les usages romains, Eusèbe, suivi par saint Jérôme, a pensé que c'était à cause de sa campagne en Hyrcanie (2). Aujourd'hui encore ces désinences indiquent l'origine. Un Antébi est venu d'Ain-tab, un Orfali d'Orfa. Le Pharisien ne pouvait nier l'origine juive et lévitique de Jean, fils de Simon, fils de Mattathias : le surnom d'Hyrcan a dû lui venir de sa mère, amenée d'Hyrcanie! Le raisonnement était plausible, et d'autant plus offensant. En abrogeant la jurisprudence des Pharisiens, Hyrcan se légitimait, à supposer même que le grief ne fût pas aussi faux que l'affirme Josèphe.

(1) Nous avons suivi Josèphe. La tradition du Talmud (*Kiddouschin*, 66ª) place l'événement sous Alexandre Jannée, l'adversaire acharné des Pharisiens, probablement au jugé, et au mal jugé, car la rupture doit être plus ancienne.

(2) Eus., *Chron. éd. Schoene II*, 130 s. latin de Jérôme : *adversus Hyrcanos bellum gerens Hyrcani nomen accepit.*

De toute façon, les hostilités étaient engagées entre les Asmonéens et les Pharisiens. Josèphe semble dire dans la *Guerre* qu'elles aboutirent à une véritable sédition. Hyrcan pouvait, sans recourir à l'esprit prophétique, prévoir que ses deux fils seraient moins heureux que lui (1).

(1) *Bell.*, I, II, 8.

CHAPITRE VII

L'APOCALYPTIQUE AU TEMPS DES PREMIERS ASMONÉENS

Nous avons essayé plus haut (1) de définir le genre littéraire et l'esprit de l'apocalyptique, cette forme d'apostolat propre au judaïsme, car on ne peut y comparer que de loin les plus anciens poèmes de l'Avesta, les Gâthas (2). Nous voudrions maintenant en passer en revue les principales productions en les plaçant à leur date. Ce n'est point une chose facile. Si quelques apocalypses, comme celle d'Esdras et celle de Baruch, ont une certaine unité, d'autres livres, comme celui d'Hénoch, sont un conglomérat de pièces qui ont eu sans doute une existence distincte, avant d'être versées dans cet ensemble. Elles n'y sont pas entrées sans subir de si profonds remaniements que telle d'entre elles a pu perdre son individualité. C'est ainsi que dans le livre d'Hénoch on croit retrouver des apocalypses où Noé était le révélateur.

Cette analyse n'arrivera peut-être jamais à donner des résultats définitifs. Elle ne peut être conduite que par des commentaires détaillés de chaque recueil. Ici nous devons nous contenter de certains ensembles distincts, sans entrer dans l'examen des petites interpolations sans importance. Même si l'on arrive à déterminer un état caractérisé de la doctrine, surtout relativement aux fins dernières et au messianisme, la date de l'éclosion demeure vague, à moins que l'attention de l'auteur ne se porte sur la suite de l'histoire, car dans ce cas le moment de l'histoire où il s'arrête ne saurait être postérieur au temps où il écrivait. Mais il est de ces voyants dont l'imagination flotte dans le temps et s'applique seulement à la vision du monde ou à quelque événement isolé de son évolution dans le passé.

§ 1er. — Hénoch (3), i-xxxvi. *Le péché et le jugement.*

C'est le cas de la première partie du livre d'Hénoch. Non que l'auteur ait été touché tant soit peu de cette curiosité des Grecs qui aimaient à

(1) Ch. V.
(2) Plus semblables aux anciennes prédications.
(3) Comme le livre d'Hénoch forme un tout, nous indiquerons ici la bibliographie une fois pour toutes, quoique nous ayons réparti les différentes pièces selon le temps présumé de leur origine. — Charles, *The ethiopic version of the book of Enoch,* edited from twenty-three MSS.

étudier l'aspect extérieur des choses pour en pénétrer la nature. Le monde sensible ne lui apparaît que dans ses rapports avec Dieu, avec les anges, avec les démons, avec les hommes. Il n'essaie pas de l'explorer: il l'imagine selon sa fantaisie, comme le trône de Dieu, ou son palais, ou la prison des mauvais anges, ou le séjour des âmes, ou encore le lieu de la récompense des justes. C'est d'après leur destination qu'il distribue les montagnes de pierres précieuses, les palais de feu, les compartiments où séjournent les diverses catégories d'âmes, les gouffres qui servent de prison aux méchants. Mais si toute cette charpente se règle sur l'ordre moral, la suite historique des actions humaines ne l'intéresse pas. Il recherche seulement l'origine du mal, et ce qu'il adviendra aux justes et aux pécheurs. Les anciens prophètes s'en tenaient au fait scandaleux du culte rendu aux Baals et aux Astartés, puis aux dieux de l'Assyrie ou de Babylone : le crime était flagrant, puisque ces divinités n'étaient pas le Dieu d'Israël, seul assez puissant pour sauver son peuple. A vrai dire elles n'existaient pas au titre de divinités, ce n'étaient que des non-dieux. Maintenant le penseur s'étonne que leur culte ait pu trouver créance. Il les regarde comme des êtres déchus, responsables de tout le mal qui existe dans le monde.

Ce n'est pas seulement le péché qui provoque le désordre, ce sont les arts, les instruments de guerre, les attraits de la parure et du luxe, tout ce qui s'éloigne du calme et de la simplicité de la nature, obéissante à son créateur. L'auteur croit trouver dans la Genèse le point de départ de tout le mal, lorsque les anges, créés pour demeurer toujours, et qui n'avaient donc pas à pourvoir à la perpétuité de leur espèce, ont commis un crime contre la nature en s'unissant à des femmes mortelles. De cette union sont

together with the fragmentary greek and latin versions, Oxford, 1906. — C'est la meilleure édition des traductions anciennes, auxquelles on doit s'en tenir, puisque le texte original, probablement en hébreu, n'existe plus. — Le texte grec a été publié séparément par L. Rademacher: *Das Buch Henoch,* dans l'édition de Berlin des auteurs ecclésiastiques, avec une traduction en allemand du texte éthiopien par Joh. Flemming, Leipzig, 1901.

Charles, *The book of Enoch,* translated from Professor Dillmann's ethiopic text emended and revised in accordance with hitherto un collated ethiopic MSS. and with the Gizeh and other greek and latin fragments which are here published in full, with introduction, notes, appendices and indices, Oxford, 1893. — Beer, *Das Buch Henoch,* traduit en allemand avec une introduction et des notes, dans *Die Pseudepigraphen des alten Testaments,* de Kantzsch, Tübingen, 1900. — Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch,* traduit sur le texte éthiopien, Paris, 1906. — C'est à cette excellente traduction en français que nous empruntons toutes nos citations.

A propos d'Hénoch notons encore que *le livre des secrets d'Hénoch,* ou le livre slave d'Hénoch, existe dans deux recensions, l'une plus longue (A) publiée par Popov en 1880 d'après un ms. écrit dans le dialecte du sud de la Russie en 1679; l'autre (B) publiée par Novakovic en 1884, d'après un ms. serbe du xvi[e] siècle. Les deux recensions sont traduites en allemand par Bonwetsch, *Das slavische Henochbuch,* Berlin, 1896. Le recueil anglais des *Pseudepigrapha* contient une traduction et un commentaire par Forbes et Charles, p. 425-469. — Citons enfin 3 *Enoch or the Hebrew Book of Enoch,* edited and translated for the first time with introduction, commentary and critical notes by Hugo Odeberg, Cambridge, 1928; cf. *RB.*, 1930 p. 452 ss.

nés des géants, que leur tempérament, issu de deux principes différents, invitait à tous les désordres et qui se croyaient, par leur force, autorisés à tout braver. Et quand ils sont morts, comme fils de la femme, demeurant vivants comme fils des anges, ils se sont répandus dans l'air invisible à l'état de démons. Ce sont les esprits mauvais qui s'élèvent contre les hommes désormais instruits par eux des secrets les plus néfastes. Le mal se répand, il a tout inondé, mais il ne saurait prévaloir. L'ordre de la nature inanimée n'a pas été troublé. Il sera rétabli parmi les êtres intelligents par le jugement.

Mais suivons notre auteur de plus près. Nous voyons dès le début Dieu descendre sur le Sinaï une seconde fois, environné de ses anges, pour punir les méchants et bénir les justes. Ce premier tableau (I-V) est assez vague. On croirait qu'il a été conçu comme un péristyle à tout le livre d'Hénoch. Il est plus probable cependant qu'il n'ouvrait à l'origine que le premier livre dont nous parlons ici (VI-XXXVI). L'auteur ne désespère pas encore, comme fera Esdras, des destinées du monde actuel, à remplacer par un monde complètement nouveau, ou dans l'au-delà. D'après lui, c'est ici-bas que les élus recevront la sagesse et ne pécheront plus. Le mal ayant disparu, rien n'abrégera leur vie qui sera très longue.

Ils posséderont le pays et ne mourront pas de mort violente. Quant aux pécheurs, ils seront punis, sans qu'on voie clairement en quoi consistera cette punition, ni s'ils survivront après la mort. Mais on ne saurait juger ce premier aperçu comme un tout complet : ce n'est qu'un résumé de ce que l'auteur va développer, en remontant aux causes du mal et en distribuant les châtiments selon la gravité des fautes.

Les principaux coupables sont les anges déchus, qui ont séduit des mortelles et qui ont enseigné aux hommes la guerre, la parure, les arts magiques et l'astrologie. Michel et les bons anges les ont déjà vaincus et les ont enchaînés pour soixante-dix générations. Au jour du jugement ils seront jetés au feu, pendant que la terre jouira du bonheur dans la justice. Elle produira tout en abondance; les gens pieux auront mille enfants, tous les peuples adoreront le Très-Haut. On voit ici poindre dans un avenir indéterminé la plante de justice, c'est-à-dire sans doute la communauté sainte choisie dans Israël (1).

Le jugement est encore ici le seul passage entre le présent et l'idéal à venir. Comme dans le prologue, le voyant rêve d'un monde meilleur, l'avenir sera le renouveau de l'Éden, une renaissance de l'innocence primitive.

Un point n'était pas résolu : la situation des âmes avant le jugement,

(1) Cette plante de justice (x, 16) n'est pas le Messie : cf. LXII, 8; LXXXIV, 6; XCIII, 2. 5, 10.

et le discernement des justes et des pécheurs durant l'époque troublée. Chacun savait, de par la tradition antique, que l'homme ne mourait pas tout entier et qu'il poursuivait dans le Chéol une existence où tous les rangs étaient confondus, sans que la vertu fût récompensée dans cette pâle ombre de vie.

Les descriptions ne manquaient pas, chez les Babyloniens et même chez les Hébreux (1), de cette contrée de poussière et de ténèbres. Ce qui est nouveau ici, c'est que les places y sont réparties selon les mérites, comme si un jugement avait déjà été prononcé. Hénoch distingue quatre compartiments. A travers l'obscurité du texte on croit entrevoir une place spéciale pour Abel, en qui on doit entendre ceux qui ont souffert comme lui de la part des méchants, — c'est-à-dire les martyrs, — et une autre région lumineuse avec une fontaine pour les justes. A ces deux séjours de bonheur sont opposés deux lieux de souffrances : dans l'un les pécheurs les plus coupables, qui n'en sortiront, au jour du jugement, que pour être châtiés davantage; dans l'autre ceux qui ont déjà été jugés ici bas; ces derniers ne quitteront pas leur triste état, mais c'est pour eux un moindre mal de ne pas ressusciter.

On dirait donc que l'auteur est tellement pénétré de la solennité du jugement qu'il ne lui fasse place qu'une fois. Dieu ne jugera pas dans ses assises ceux que les hommes ont déjà condamnés; déjà punis sur la terre ils resteront au lieu où le poids de leurs fautes les a fait choir. Les autres ressusciteront, mais sur la terre. Les justes retrouveront l'arbre de vie, jusqu'alors relégué au bout du monde, et transplanté après le jugement en terre sainte, près de la maison de Dieu. Son odeur leur donnera une existence plus longue que celle des anciens patriarches. En face des justes, qui sont installés sur la montagne du Temple, s'ouvre la vallée maudite où les blasphémateurs seront punis pour toujours. L'antithèse est entre les justes et les pécheurs. Le sort de tous se déroule sur la terre, à Jérusalem (2), ou près de Jérusalem, parce que c'est la cité du grand roi, mais sans accentuer le triomphe national. Le bonheur des justes ne finira pas; du moins l'auteur n'a rien prévu pour une période ultérieure. Leur vie sera entretenue par l'aliment de l'arbre, et par son parfum qui pénètre jusqu'aux os (3). Les méchants conserveront une existence misérable.

Il n'est point aisé de dater une pareille apocalypse. On la place généralement avant l'an 170 (4), parce qu'elle ne parle pas de la persé-

(1) Dhorme, *Le livre de Job*, p. xciv.
(2) La ville n'est pas nommée, mais décrite avec ses trois vallées qui confluent en une seule.
(3) xxv, 5 ; ὁ καρπὸς αὐτοῦ τοῖς ἐκλεκτοῖς εἰς ζωὴν εἰς βοράν... 6 : αἱ ὀσμαὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς ὀστέοις αὐτῶν.
(4) Martin, Charles; de même dans le *Messianisme*, p. 62.

cution d'Antiochus Épiphane. Cette opinion est assurément probable. Mais, nous l'avons dit, l'auteur n'envisage nullement la suite de l'histoire. Il vit dans une atmosphère cosmique, plutôt qu'israélite. Il dépend manifestement selon nous de ce qu'on a nommé l'Apocalypse d'Isaïe, mais celle-ci est cependant beaucoup plus préoccupée des destinées d'Israël, quoiqu'il ne soit pas aisé de déterminer celles qu'il a en vue (1). Ce qui est commun aux deux morceaux, c'est la partie apocalyptique sur une catastrophe universelle, le jugement de Dieu sur le monde, même sur les puissances d'en haut qui seront jetées en prison, la description du bonheur des justes, celle du châtiment des ennemis de Dieu. Voici la différence. Quoique la vue d'Isaïe dépasse l'histoire, les métaphores, les images, les allusions sont tirées de l'histoire et du pays d'Israël. Dans Hénoch nous avons pour horizon les anges, bons et mauvais, les justes et les pécheurs, le monde troublé par ceux-ci qui doit recouvrer son calme. Ce bouleversement déjà accompli est un signe que des événements d'une portée exceptionnelle ont changé l'échelle des valeurs. Rarement on a décrit avec plus de force et d'horreur les ravages du péché. Les hommes ont été entraînés au mal par des esprits mauvais; c'est à ceux-ci que va surtout l'indignation de l'auteur. Il s'élève très haut, et sa haine contre les pécheurs ne paraît inspirée ni par le sentiment national, ni par une rancune de secte. On est conduit à penser à un groupement d'hommes émus, mais non ébranlés par la contagion du paganisme, ne songeant qu'aux intérêts de Dieu, sans avoir encore décidé qu'ils étaient les seuls représentants authentiques de sa cause. D'autre part l'œuvre est connue du Livre des Jubilés (2). Nous la croirions donc sûrement antérieure à l'an 125, peut-être antérieure à la persécution, mais peut-être datant des premiers jours de la révolte, alors que les plus exaltés des Assidéens, aveuglément confiants dans le secours de Dieu, se laissaient massacrer plutôt que de batailler le jour du sabbat.

§ 2. — Hénoch, XCIII, 1-10; XCI, 12-17 (3). *Les semaines.*

On dirait d'un appendice à la grande prophétie du jugement, avec une vue rapide sur la suite des temps. L'analogie des images est soulignée par une double allusion à la plante de justice (4). Mais il y a une divergence considérable.

(1) Dans la *RB.*, 1894, p. 200 ss. j'ai essayé de rattacher l'apocalypse d'Isaïe (XXIV-XXVII) à l'époque de la ruine de Samarie. Je n'oserais pas le soutenir aujourd'hui.

(2) *Jubilés*, IV, 17-23 fait allusion à Hénoch éth. I-XXXVI et LXXII-LXXXII; voir pour plus de détails Charles, *The book of Jubilees*, p. 36.

(3) Charles et Martin sont d'accord sur cette transposition.

(4) XCIII, 2 et 5, comme dans X, 16.

Cette fois le monde est condamné et devra être remplacé par un monde nouveau après dix semaines. Les sept premières se reconnaissent aisément : ce sont les temps des premiers pères, du déluge, de la vocation d'Abraham, de l'Exode, de la construction du Temple, des infidélités conduisant à la ruine de Jérusalem. A la fin de la septième semaine, on voit naître un groupe de justes, rejetons de la plante de justice : ce sont les Assidéens. La huitième semaine sera celle des guerres macchabéennes, se terminant à la construction d'une maison pour le grand Roi, dans une splendeur éternelle. Nous reconnaissons ici l'influence de Daniel (1); en ce moment nous passons du présent à un horizon de l'avenir. La neuvième semaine sera une purification de la terre préparatoire au grand jugement qui sera tenu dans la septième partie de la dixième semaine. Après, ce sont les cieux nouveaux et des semaines éternelles dans la bonté et dans la justice.

Cette petite apocalypse suppose donc que l'époque des guerres religieuses est commencée et son heureux résultat déjà acquis (2) :

> Et ensuite, il y aura une autre semaine; ce sera celle de la justice; une épée lui sera remise pour qu'il soit fait jugement et justice des oppresseurs, et les pécheurs seront livrés aux mains des justes.

Cette situation est celle des premières victoires de Jonathan, au temps de la bonne entente entre les Assidéens et les hommes de guerre, avant que Jonathan ait pris le titre de grand prêtre (3). Les cieux nouveaux se trouvent déjà dans Isaïe (LXVI, 22). On peut donc s'arrêter aux environs de l'an 152 av. J.-C. On ne voit aucun messianisme personnel.

§ 3. — HÉNOCH, LXXXIII-XC. *Les songes.*

Cette fois l'allégorie bat son plein. Toute l'histoire des Livres Saints est racontée, épisode par épisode, en désignant les personnes et les peuples par des animaux. Les patriarches sont des taureaux, les Israélites, à partir de Jacob, sont des brebis, et demeurent des brebis quelles que soient leurs fautes, toujours victimes, encore que pas toujours innocentes. Les Égyptiens sont des loups, les Édomites des sangliers, les Assyriens et les Chaldéens des lions et des tigres, les Syriens des corbeaux.

Il y a cependant des hommes, mais ils représentent les anges. Lorsque Dieu a résolu de punir sévèrement les brebis, avant la ruine de Jérusalem,

(1) Dan., IX, 24.
(2) XCI, 12 s. Traduction de M. l'abbé Martin.
(3) I Macch., IX, 73. L'épée se reposa dans Israël... Jonathas commença à juger le peuple et il fit disparaître les impies du milieu d'Israël.

il les remet à la garde de soixante-dix pasteurs, moins pervertis que les anges déchus, et qui paraissaient inspirer une certaine confiance. En fait ils se montrèrent de mauvais pasteurs, laissant périr plus de brebis qu'il n'était à propos. C'est donc eux qui sont responsables si le châtiment a été excessif. Le Dieu d'Israël n'aurait pas été si sévère pour son peuple : il a été mal servi. L'auteur estime donc que les Israélites ont souffert plus qu'ils n'avaient mérité. Leurs maîtres étrangers, plus coupables qu'eux, n'auraient pu commettre ces crimes, sans une permission d'en haut. Pour ne pas accuser le Seigneur d'injustice ou d'abandon des siens, on rejette la faute sur des esprits célestes négligents. Ce sont donc déjà les princes de ce monde, étant en même temps des puissances et des époques, puisqu'ils dominent chacun à son tour, ceux qu'on appellera plus tard des Ages ou des Éons. Le chiffre de soixante-dix représente évidemment une très longue période, a l'instar des soixante-dix ans de Jérémie, des soixante-dix semaines de Daniel (1). On distingue deux groupes de trente-cinq, subdivisés en 23 et en 12. Mais il est impossible de faire coïncider ces périodes avec l'histoire.

Il semble du moins que les soixante-dix temps sont écoulés au temps de l'auteur. Dieu a obligé les pasteurs à rendre leurs comptes, et il a en main les pièces pour prononcer un jugement exact. La dernière des quatre périodes, qui est donc de douze ans, commence peu avant la persécution d'Antiochus Épiphane. A ce moment les brebis étaient à la fois maltraitées et aveuglées. Il leur naquit des agneaux blancs, c'est-à-dire qu'il se forma un parti de Judéens fidèles, les Assidéens, et il leur poussa des cornes, c'est-à-dire qu'ils commencèrent à se révolter. Parmi les brebis, en dehors par conséquent du parti des Assidéens, une brebis se trouva munie d'une grande corne. Peu importe que cette brebis se trouve ensuite être un bélier. C'est le même défenseur des fidèles, contre lequel s'unissent tous les oiseaux de proie, et ce ne peut être que Judas Macchabée (2). L'auteur lui est sympathique, et constate l'alliance des bonnes brebis avec lui (3), mais en somme il ne compte pas sur le glaive. C'est au moment où l'attaque se fait la plus violente que le Seigneur intervient. Il constate d'après les livres que lui montre un ange que trop de brebis ont déjà péri (4) :

> Et je vis jusqu'à ce que le Seigneur des brebis vînt auprès d'elles, et prît en mains la verge de sa colère, et il frappa la terre et la terre s'entr'ouvrit, et toutes les bêtes et les oiseaux du ciel tombèrent loin de ces brebis et furent engloutis dans la terre qui se ferma sur eux.

(1) Jér., xxv, 11-12 et xxix, 10; Dan., ix, 2.24-27.
(2) Dans le *Messianisme*..., p. 30, nous préférions dire Jean Hyrcan.
(3) D'après xc, 19, qu'il faut placer entre 13 et 14.
(4) xc, 18; trad. *Martin*.

Après cela il n'y a plus de place que pour la manifestation de Dieu dans le jugement. Les anges prévaricateurs et aussi les pasteurs sont jetés dans un abîme de feu. Les brebis aveuglées, c'est-à-dire les apostats, sont aussi jetées dans un brasier de feu, à la droite de la maison, c'est-à-dire dans la vallée à l'Orient de Jérusalem. L'ancienne maison, Jérusalem avec son temple, est reléguée au sud; une autre prend sa place, apportée toute faite, et le Seigneur des brebis l'habite. Il y recevra l'hommage des brebis et de tous les animaux de la terre, désormais prosternés devant les brebis dans une humble obéissance. On verra même reparaître les brebis qui avaient péri et avaient été dispersées, et qui seront donc ressuscitées.

Lorsque la paix est établie, il naît un taureau blanc avec de grandes cornes, qui ne peut être que le Messie. Son origine est donc plutôt terrestre que céleste, et il vient pour régner, sans avoir rien fait pour procurer le règne de Dieu. On ne sait s'il descend de David ou s'il se rattache à la dynastie des Asmonéens. Adam était un taureau blanc. Le Messie est donc un nouvel Adam. Mais déjà tous les patriarches étaient des taureaux. Tout le monde se transforme donc en taureaux pour manifester le retour à l'innocence primitive. Pour conserver sa prééminence le Messie est représenté à la fin par un taureau sauvage, un aurochs, type de la force.

Ainsi, à partir des premières batailles de Judas Macchabée, l'auteur abandonne le terrain de l'histoire qu'il travestissait servilement en allégories. Il prend son vol, rêve d'un centre nouveau du culte israélite où accourront toutes les nations dociles, sous la houlette d'un nouvel Adam. Le monde entier renaît dans l'innocence, reconnaissant cependant la domination des enfants de Jacob. L'idéal messianique se précise autour d'un chef, mais sans aucune préoccupation de l'au-delà, sinon que les martyrs ressusciteront pour jouir de la félicité générale.

Nous sommes très probablement au temps de Judas Macchabée, quand on ne songeait guère au descendant de David, et quand la dynastie des Asmonéens n'était pas assez en vue pour détourner à son profit les antiques promesses messianiques.

§ 4. — *Le livre des Jubilés* (1).

Le succès extraordinaire, miraculeux, des guerres macchabéennes avait surexcité les anciennes espérances d'un avenir glorieux pour Israël. Cette

(1)) Écrit d'abord en hébreu et traduit en grec. C'est du grec que procèdent les fragments latins, publiés par Mgr CERIANI, *Monumenta sacra et profana*, 1861, t. I, fasc. 1, p. 15-62, édités ensuite RÖNSCH, *Das Buch der Jubiläen*, Leipzig, 1874. La version éthiopienne, complète, procède aussi du grec. Elle a été publiée par DILLMANN en 1859, et par CHARLES, *The ethiopic version of the Hebrew Book of Jubilees... with the Hebrew, Syriac, Greek and Latin fragments*, Oxford,

gloire devait aussi reporter son auréole sur le passé. Le livre des Jubilés, que les Pères ont nommé aussi la petite Genèse, répond à cette double tendance, surtout à la seconde. L'avenir n'est pas oublié, mais il est représenté sous des traits assez vagues, sur lesquels nous reviendrons. C'est d'abord sur l'époque des patriarches que s'étend l'auteur qui parti d'Adam conduit l'histoire proprement dite du peuple de Dieu jusqu'à la Pâque qui précéda la sortie d'Égypte. Il est merveilleusement informé de leurs faits et gestes. On se demande d'où lui sont venus ces renseignements circonstanciés sur les noms des filles d'Adam, et sur tant d'autres détails. On s'aperçoit qu'il pourrait bien avoir attribué aux patriarches des exploits qui ne sont qu'une projection dans le passé des conquêtes de Jean Hyrcan (1).

Ce que la critique regarde comme un reflet, l'auteur entendait bien qu'on y vît un prototype. L'exemple donné par les patriarches, leurs faits et gestes, constituaient un titre de propriété, du droit des antiques conquêtes, sur les pays que revendiquaient les Asmonéens. Cette légende sacrée avait un avantage encore plus important : confirmer les fidèles dans leur foi à la loi donnée par Dieu. Deux points surtout avaient été violemment pris à parti par Antiochus Épiphane et par toute la poussée des influences helléniques, comme contraires à la nature et au droit naturel : la circoncision et le sabbat. Pour prouver que ces institutions font partie du droit éternel, l'auteur n'hésite pas à soutenir que les anges eux-mêmes, du moins les deux ordres les plus élevés de la hiérarchie céleste, avaient été créés circoncis (xv, 27) et devaient célébrer le sabbat (i, 18). Si les Gentils bravent la pudeur, c'est à Adam lui-même que Dieu avait ordonné de couvrir sa nudité (iii, 31).

Quoique les Gentils se soient livrés au mal, Dieu est toujours leur maître (2), mais il les a laissé gouverner par des anges qui les détournent de lui (xv, 31). Leur infidélité est de la sorte expliquée, mais non excusable. Il faut que les Juifs s'en séparent absolument. Leur donner des Juives en

1895. Une traduction anglaise de l'éthiopien par Charles, *The Book of Jubilees or the little genesis,...* London, 1902, et dans *The Apocrypha and Pseudepigrapha,* ii, 1-82, et une en allemand par Littmann, *Das Buch der Jubiläen,* dans *Apocryphen and Pseudepigraphen...* de Kautzsch, ii, 31-119, d'après l'éthiopien de Charles. — Nous ferons allusion à l'étude de M. Singer, *Das Buch der Jubiläen, Tendenz und Ursprung,* 1898; cf. *RB.*, 1899, p. 155-158.

(1) Nous croyons qu'il serait exagéré de chercher dans les Jubilés des points de repère topographiques pour les campagnes des Asmonéens. C'est surtout dans l'esprit nouveau qu'est rédigée l'histoire des patriarches plutôt que d'après des faits précis. Cependant *Adûrâm* qui paraît dans la guerre de Jacob contre Esaü au mont Séir (xxxviii, 8 s.) doit avoir été suggéré par la prise d'*Adora* par Jean Hyrcan (Jos., *Ant.* xiii, ix, 1). Mais nous ne croyons pas (contre Charles) que Sichem (xxx, 4-6) désigne Samarie. Les lieux sont trop distincts. L'épisode de la Genèse (xlix, 5-7) a simplement été amplifié sur le thème d'une guerre au temps de l'auteur. — Pour une utilisation plus précise de la suggestion de Charles (sur ch. xxxiv) voir Abel, *Topographie des campagnes macchabéennes, RB.*, 1925 p. 208-211.

(2) Eccli., xvii, 17; cf. Deut., xxxii, 8-9 d'après les Septante.

mariage équivaudrait à les sacrifier à Moloch : elles encourraient le supplice du feu (xxx, 7 ss.).

Par ces précisions historiques et législatives sur lesquelles nous ne pouvons insister, le livre des Jubilés se distingue des révélations d'Hénoch et de Noé. Mais il entre dans la catégorie des Apocalypses, car tout est garanti par une révélation de Dieu — par le ministère d'un ange — à celui qui était le plus qualifié pour la transmettre, le grand législateur, Moïse, qui établit ainsi les bases de la Loi qu'il va promulguer. Tout se passe au mont Sinaï, de sorte que les promesses de l'avenir ont les mêmes garanties que la législation. Après Moïse, l'histoire n'est plus qu'une prédiction. Dieu annonce à Moïse l'entrée des Israélites dans la terre promise à leurs pères, leurs infidélités, leur déportation lointaine, leur retour de la captivité. Et, répondant à la prière du législateur pour son peuple, le Seigneur soulève le voile d'un plus lointain avenir, qui est le temps de l'auteur. Désormais Dieu créera en eux un esprit nouveau ; ils seront fidèles jusqu'à l'éternité et on connaîtra qu'il les aime. Cette période se poursuivra en époques réglées d'avance, selon les semaines et les jubilés, « jusqu'à ce qu'il descende et habite avec eux durant l'éternité » (1). Tout en traitant l'histoire primitive à la manière d'une révélation, l'auteur a eu quelque scrupule à faire raconter par Moïse l'histoire qui a suivi son temps avec la même précision. Aussi il s'arrête à la première Pâque, et comme Abraham était dans la Genèse le père du peuple élu et le dépositaire des promesses, c'est après sa mort qu'est placé le tableau des derniers temps, c'est-à-dire de l'apostasie d'un grand nombre d'Israélites, des guerres entreprises pour les ramener au bien par une jeune génération résolue à réparer les fautes de ses pères, le tout accompagné des malheurs stéréotypés, réservés à cette période du mal extrême qui est toujours censée précéder la restauration.

La voici enfin (2) :

[26] Et dans ces jours les enfants commenceront à chercher les lois, et à poursuivre les commandements et à retourner dans les sentiers de la justice. [27] Et les jours commenceront à se multiplier et à augmenter parmi ces fils des hommes, de génération en génération, et de jour en jour, jusqu'à ce que leurs jours approchent de mille ans, et atteignent même un chiffre plus élevé que celui d'auparavant (3). [28] Et il n'y aura pas de vieillards, ni personne qui ne soit satisfait de ses jours, car tous seront comme des enfants et de jeunes hommes. [29] Et ils achèveront tous leurs jours et vivront en paix et en joie, et il n'y aura ni Satan, ni aucun mauvais destructeur, car tous leurs jours seront des jours de bénédiction et de salut. [30] Et dans ce temps le Seigneur guérira ses serviteurs,

(1) I, 25-26.
(2) XXXIII, 20-31, d'après les traductions anglaise et allemande.
(3) Au temps des patriarches antédiluviens.

et ils se relèveront (1) et verront une grande paix, et repousseront leurs adversaires, et les justes verront et seront reconnaissants et se réjouiront pour toujours et à jamais, et verront (s'accomplir) tous leurs jugements et leurs malédictions sur leurs ennemis. [31] Et leurs os se reposeront dans la terre, et leurs esprits auront beaucoup de joie, et ils sauront que c'est le Seigneur qui exécute le jugement et fait grâce à des centaines et à des milliers, et à tous ceux qui l'aiment.

S'il n'a pas voulu nous tromper, l'auteur de ces lignes croyait appartenir à cette heureuse période. Sans doute ne constatait-on pas de son temps des cas de longévité prodigieuse, mais on était seulement au début. Avec plus de fidélité à Dieu, on pouvait espérer davantage. Il a soin de ne pas promettre de résurrections : les esprits seuls des morts se réjouissent du bonheur de la Judée : leurs os restent dans la terre. On ne saurait donc opposer que les temps de bonheur ne sont pas venus, puisque les morts et spécialement les martyrs ne sont pas ressuscités. C'est un idéal messianique plus idéalisé que dans la description que nous avons rencontrée du temps de Simon (2), avec une insistance spéciale sur le bonheur des âmes, auquel ne participent pas les corps.

Quel serait le Messie de ces temps messianiques? On ne savait où le prendre. Le nouveau peuple saint, les Assidéens, avaient reconnu pour chefs les princes Asmonéens. Ils paraissaient donc désignés, et sans doute Simon parut digne d'attirer l'attention. Mais on ne pouvait, au mépris de la tradition, reconnaître ou même attendre le Messie d'une famille issue de Lévi, au mépris des droits traditionnels chez les prophètes de la maison de David. Et comme on ne voulait pas mécontenter les Asmonéens, le rôle du Messie restait dans l'ombre. On ne pouvait pas éviter de placer cette grande figure dans la tribu de Juda quand on arrivait à la bénédiction de Jacob mourant, mais il était loisible d'en estomper les traits. Jacob dit à Juda : (3)

Tu seras un prince, et un de tes fils sur les fils de Jacob. Que ton nom et le nom de tes fils aille et pénètre dans chaque pays et dans chaque région. Alors les Gentils trembleront devant ta face, et toutes les nations seront ébranlées.

Ce sont surtout les fils de Juda, les Juifs qui seront dans l'avenir, plus encore que par le présent, la terreur des Gentils. S'ils sont conduits par un chef, il va sans dire qu'un pareil Messie est un chef militaire.

Lévi est beaucoup mieux traité. Dans la Genèse, Jacob l'avait plutôt maudit, avec Siméon. Maintenant il est béni le premier : (4)

(1) On ne peut songer à une résurrection, à cause de ce qui suit; les justes sont accablés et abattus : le Seigneur les relève, rien de plus. On dirait d'ailleurs que le v. 30 a été interpolé.
(2) I Macch., XIV, 4-15.
(3) XXXI, 18.
(4) XXXI, 15.

Tes fils seront princes et juges et chefs de toute la race des fils de Jacob; ils proféreront la parole du Seigneur en droiture, et ils prononceront tous ses jugements en droiture. Et ils déclareront mes voies à Jacob et mes sentiers à Israël. La bénédiction du Seigneur sera mise sur leur bouche, pour bénir toute la race du bien-aimé.

Le dernier trait marque bien le sacerdoce (1); mais on dirait que le principat l'emporte en éclat sur les fonctions sacrées du Pontife. Le prince prêtre est surtout un docteur.

L'auteur est donc un voyant beaucoup plus absorbé par ce qui se passe sur la terre que préoccupé des mystères de l'au-delà. On s'aperçoit cependant que ses conceptions des fins dernières ne sont pas celles des âges anciens. Le chéol est un lieu de damnation pour les impies et les pécheurs (2). Où allaient les justes? Ils étaient sûrement récompensés, mais on ne nous dit pas où, ni comment. Le grand jugement semble antérieur à la période messianique ou peut-être est-il réparti en une série de jugements qui marquent les développements progressifs de cette ère de bonheur.

De sorte que, en définitive, l'attention de l'auteur se porte surtout sur son temps, époque de guerres heureuses, de prospérité, et qui promettait encore plus pour l'avenir. Il en est des nations comme des hommes : ce n'est pas lorsqu'un vent favorable enfle les voiles que la pensée se tourne, comme pour un refuge, vers la sphère éternelle des destinées. Et il n'était pas indiqué de faire traiter le sujet des fins dernières par Moïse, le législateur du temps présent. Ce rôle lui convenait moins qu'à Hénoch, enlevé de terre pour converser avec Dieu. Le temps, le plus lointain et heureux, censé prévu par Moïse, en réalité celui de la composition du livre, c'est celui des grandes victoires macchabéennes, après la mort d'Antiochus Sidétès, quand Jean Hyrcan a conquis l'Idumée et Sichem, c'est-à-dire vers l'an 125 (3).

A cette époque Jean n'avait pas encore rompu avec les Pharisiens, et se donnait même comme leur disciple.

Ce n'est pas qu'il soit aisé de ranger l'auteur dans un des trois partis qu'a décrits Josèphe. Un Sadducéen aurait nié la résurrection, comme l'auteur, mais sans mettre en relief la vie des esprits séparés. Les Pharisiens tenaient fortement pour la résurrection. Il y a d'ailleurs dans l'énoncé de la jurisprudence des Jubilés bien des points qui ne coïncident

(1) Num., VI, 23 ss.
(2) VII, 29; XXII, 22.
(3) Charles précise de 109 à 105, date de la mort de Jean Hyrcan, parce qu'il pense que Sichem représente Samarie prise environ quatre ans auparavant. Mais les deux conquêtes sont séparées par un intervalle qu'on peut évaluer à une quinzaine d'années.

pas avec celle des Pharisiens enregistrée par la Michna (1), mais sûrement enseignée depuis longtemps dans leurs écoles. Il ne suffirait donc pas, pour s'arrêter à un Pharisien, de supposer un état du pharisaïsme antérieur à sa rupture avec Jean Hyrcan. Assurément l'auteur n'a pas rompu avec la dynastie Asmonéenne. Nous avons relevé son enthousiasme pour la race de Lévi. Non seulement il lui reconnaît un droit sacré au pouvoir et au pontificat; c'est à elle que sont confiés les livres des patriarches (2), et, ce que les Pharisiens n'auraient pas concédé, le privilège de les expliquer (3). Celui qui s'exprimait ainsi était probablement un prêtre. Il était, avons-nous dit, très attaché à l'observance de la Loi, aux privilèges d'Israël, au strict devoir de se séparer des Gentils, en un mot à ce qui caractérisera à jamais l'esprit des Pharisiens.

Mais nous regardons les Esséniens (4) comme des intransigeants de droite par rapport aux observances. Ils avaient, comme nous le verrons, un culte spécial pour les anges; ils s'occupaient de spéculations scientifiques, mais surtout des livres anciens. Enfin, et c'est là le principal, ils envisageaient dans la mort une délivrance de l'âme, sortant du corps comme d'une prison. Il nous semble que ce sont là les traits du livre des Jubilés, et nous n'hésitons pas à en attribuer l'origine à l'un des ancêtres de la secte.

Le zèle de l'auteur pour les observances l'a emporté si loin, que M. Singer a soutenu avec une certaine vraisemblance qu'il avait entendu défendre la loi contre les arguments de saint Paul. L'Apôtre avait distingué la Loi du Sinaï de celle de la circoncision qui était antérieure à Moïse, et ordonnée à Abraham, comme une récompense de sa foi. Les Jubilés mettent la circoncision au-dessus de toute atteinte en la transportant dans les chœurs des Anges les plus élevés.

(1) Ces points, qui ne sont pas de notre sujet, ont été énumérés par Schürer et par Charles. Notons seulement ce qui regarde la fête de la Pentecôte. D'après Lév. XXIII, 15, on comptait sept semaines « à partir du lendemain du sabbat, du jour où vous aurez apporté la gerbe pour être balancée » jusqu'à la fête des semaines. Les Sadducéens entendaient ce sabbat du septième jour de la semaine, de sorte que la Pentecôte tombait toujours un dimanche. Les Pharisiens entendaient par sabbat le premier jour de la fête des Azymes, de sorte que la Pentecôte tombait cinquante jours après le 15 nisan, soit ordinairement le 6 sivan, quel que soit le jour de la semaine. Les Jubilés entendent aussi ce sabbat d'un jour de fête, mais du septième jour des Azymes, soit le 21 nisan, et célébraient donc les Semaines le 15 sivan (XVI, 1). Cette opinion est en harmonie avec le système singulier qui prône une année solaire de 364 jours (VI, 32), probablement afin que les fêtes tombent toujours le même jour de la semaine. Un pharisien n'aurait pas osé proposer ce comput si opposé à l'année lunaire des Pharisiens, car il est difficile d'admettre qu'il ait accepté en même temps un calendrier lunaire ecclésiastique (cf. *Charles*, sur VI, 19-30).

(2) XLV, 16 : Jacob lègue à Lévi ses livres et ceux de ses pères, « afin qu'il puisse les garder et les renouveler pour ses enfants jusqu'à ce jour », c'est-à-dire jusqu'au temps de Moïse en apparence, et jusqu'au temps de l'auteur en réalité.

(3) XXI, 15.

(4) Voir chap. XIII.

Il est vrai, mais cette prétendue preuve pouvait être alléguée à l'encontre de tous ceux qui s'attaquaient à la circoncision. Si Paul n'y a pas répliqué, c'est qu'il ne connaissait pas les Jubilés ou ne les prenait pas au sérieux. Il avait affaire à d'autres adversaires.

Après la rupture des Pharisiens avec Jean Hyrcan aucun défenseur des traditions n'aurait mis Lévi avant Juda pour recevoir la bénédiction de Jacob. Le livre des Jubilés marque donc le dernier moment de l'union du sacerdoce avec ceux qui commençaient à s'attribuer le privilège de garder les traditions antiques et d'expliquer la Loi. Jamais d'ailleurs l'audace des docteurs officiels n'alla aussi loin que d'attribuer à la Loi, et aussi à quelques points de jurisprudence nouvelle, une antiquité contemporaine des premiers temps du monde. Seul un Essénien, isolé du monde et plongé dans son rêve, était capable de cette transposition fantastique de l'histoire.

§ 4. *Les testaments des douze patriarches.*

La révélation est réduite à fort peu de chose dans les Testaments des douze patriarches. Ce sont douze morceaux présentés comme la rédaction des derniers propos des fils de Jacob. Au moment de mourir ils ont donc fait dresser par écrit le récit de leur vie, y compris leurs vices et leurs vertus, en brodant largement sur les allusions le plus souvent si maigres de la Genèse. De ces exemples — qui ne sont pas toujours à suivre, — les patriarches tirent des leçons sur ce que leurs descendants auront à éviter ou à imiter, et enfin, pour se conformer au thème des prophéties de Jacob, ils esquissent l'avenir de chaque tribu. L'ouvrage a été écrit en hébreu, semble-t-il, plutôt qu'en araméen, et nous en possédons une traduction en grec, une autre en arménien, et une en slavon (1).

L'ouvrage est incontestablement saupoudré d'interpolations chrétiennes dans une large mesure. Il serait faux de regarder comme telle la troisième partie de chaque testament, celle qui regarde l'avenir. Mais d'autre part il ne s'en rencontre pas que là, et l'on ne saurait en limiter le nombre aussi rigoureusement que Charles (2). Ce savant adopte comme critère de ne retrancher que ce qui est manifestement chrétien comme

(1) La meilleure édition est celle de R. H. Charles, dont le titre indique bien le contenu : *The greek versions of the testaments of the twelve Patriarchs* edited from nine Mss. together with the variants of the armenian and slavonic versions and some hebrew fragments, Oxford, 1908. — M. Charles écrit *versions*, au pluriel, car il croit que les deux types de mss. grecs représentent deux types de mss. hébreux. Cette édition est entièrement consacrée à la critique textuelle. On devra donc consulter aussi : *The Testaments of the twelve Patriarchs*, translated from the editor's greek text and edited with Introduction, Notes and Indices by R. H. Charles, London, 1908. — Voir aussi la collection des Pseudepigraphs (Charles) et des *Pseudepigraphen* de Kautzsch.

(2) La réflexion a déjà été faite par Schürer, III, 346 (4e édition).

expression du dogme. Si semblable au N.T. que soit la morale, pour l'idée et pour l'expression, elle est censée authentique, et comme un pressentiment de la morale chrétienne, un pont jeté entre les deux alliances. Le critique anglais en vient à dire que « Saint Paul semble s'être servi de ce livre comme d'un *vade mecum* (1) ». Le bon sens exige au contraire que dans un ouvrage où les interpolations chrétiennes évidentes sont nombreuses et parfois assez longues, on regarde comme telles celles qui sont étroitement apparentées au Nouveau Testament.

Ce que Charles juge antérieur aux retouches chrétiennes est encore divisé par lui en deux parties : un écrit fondamental, du temps de Jean Hyrcan, et des additions du 1er siècle av. J.-C., hostiles à la dynastie asmonéenne (2). Nous voyons, en effet, dans le plus grand nombre (3) des morceaux mis à part, des passages qui tranchent sur le fond et qui ont dû être ajoutés. Mais qu'ils soient inspirés d'une hostilité spéciale contre les Asmonéens, qu'ils reflètent en particulier les guerres intestines d'Hyrcan II et d'Antigone, c'est ce que nous ne pouvons concéder. Nous y reconnaissons encore des interpolations chrétiennes (4), dirigées sans doute contre le sacerdoce lévitique, mais aussi contre Juda (5). Et ce que Lévi reproche surtout au sacerdoce, ce n'est pas d'avoir rompu avec les Pharisiens, c'est l'impiété des prêtres qui ont mis la main sur le Sauveur du monde (6), ce qui a causé l'aveuglement de la nation! Les Juifs seront réprouvés pour avoir méconnu le Sauveur; c'est de là que vient, dans le plus grand nombre des cas, la menace de la dispersion, qui est donc chrétienne (7).

Mais cet aveuglement et cette dispersion n'empêcheront pas le salut final d'Israël : Paul l'avait annoncé, et pour qu'on ne se méprenne pas, c'est le salut dans la foi et dans l'eau (8).

(1) *Pseudep.* p. 292.

(2) En voici la liste (Traduction, p. LVII) : Lév., X, XIV-XVI ; Jud., XVII, 2 — XVIII, 1 (?); XXI, 6 — XXIII, XXIV, 4-6 ; Zab., IX ; Dan, V, 6-7 ; VII, 3 (?); Nepht., IV ; Gad., VIII, 2 ; Aser, VII, 4-7.

(3) Il faut sans doute réserver son jugement sur un certain nombre de passages où l'auteur a pu répéter des blâmes et des menaces traditionnels en se plaçant par la pensée avant la captivité de Babylone ; cf. Lévi, XVII, 9 s., Juda XXIII.

(4) Par exemple dans Lévi, X, 2 transgression [envers le sauveur du monde, le Christ], interpolation reconnue par Charles, et au v. 3 le rideau du temple sera fendu ! Dans Aser VII, 5 on reproche à la tribu de ne pas observer la loi, ce qui pourrait être authentique, mais on ajoute : ἀλλ' ἐντολαῖς ἀνθρώπων κακίᾳ διαφθειρόμενοι. Le chrétien s'approprie ici le reproche de Jésus (Mc. VII, 8) etc., etc.

(5) Dan., V, 6-7.

(6) Lévi, XIV, 2.

(7) Lévi, XV, 2, παρὰ τῆς δικαιοκρισίας τοῦ Θεοῦ, cf. Lévi, III, 2 : εἰς ἡμέραν κρίσεως ἐν τῇ δικαιοκρισίᾳ τοῦ Θεοῦ et Rom. II, 5 ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ.

(8) Lévi, XVI, 5 : « Vous serez dispersés et maudits parmi les nations, jusqu'à ce qu'il vous visite de nouveau, aie compassion de vous et vous reçoive [dans la foi et dans l'eau]. Charles rejette ἐν πίστει καὶ ὕδατι soutenus par les deux traditions grecques, une partie de l'arménien et le slavon. Aussi essaie-t-il de l'entendre des purifications des Juifs. Mais cette visite « de nouveau » marque assez clairement le second avènement du Sauveur.

Les choses étant ainsi, nous n'hésitons pas à attribuer à l'esprit chrétien le sentiment très large d'universalisme qui se fait jour dans les Testaments. Charles préfère admettre que cet ouvrage est sur ce point en complète opposition avec le livre des Jubilés et, l'on peut dire, avec tous ceux qui sont classés à l'époque macchabéenne. Pour admettre une pareille anomalie, une réaction si étrange contre les tendances du temps, il faudrait des raisons très fortes. Elles n'existent pas. Sans doute l'auteur aurait pu s'inspirer d'Isaïe et associer les Gentils au salut d'Israël. Mais les passages cités dans ce sens s'expliquent beaucoup plus naturellement comme des additions chrétiennes (1). Si on les enlève, il n'y a rien dans les Testaments qui tranche avec l'exclusivisme des Juifs, seuls dépositaires du salut. Leur séparatisme est le même, l'union avec des femmes étrangères rappelle Sodome et Gomorrhe (2).

Les Gentils sont donc toujours traités avec le même mépris.

Fondée sur l'Ancien Testament, la morale des patriarches est solide et élevée; rien n'indique cependant un pas décisif en avant dans la charité pour le prochain. Les deux commandements d'aimer Dieu et le prochain existaient dans la Loi, mais séparés (3). Jésus a révélé le lien qui les unit. On a voulu en faire honneur aux Testaments; pourtant là encore on se fie trop à des interpolations chrétiennes (4). D'ailleurs le prochain de ce livre ne pouvait être qu'un enfant des douze tribus. Toutefois, même en faisant très large l'influence de l'esprit chrétien, on ne saurait l'étendre à ce qui fait le fond du livre, l'association de Lévi et de Juda pour assurer les destinées d'Israël, et le devoir des autres tribus de se soumettre à cette

(1) Lévi sera la lumière et la bénédiction d'Israël « jusqu'à ce que le Seigneur visite tous les Gentils dans sa tendre miséricorde à jamais » (Lévi, IV, 4); Israël n'est même pas nommé. — De même Benj., IX, 5 « Pratiquez les commandements de Dieu, jusqu'à ce que le Seigneur révèle son salut à tous les Gentils ». Pour un juif le salut consistera à observer la Loi. — Lévi, VIII, 14 : « car un roi s'élèvera dans Juda et établira un nouveau sacerdoce, selon le mode des Gentils pour tous les Gentils ». Voir l'épître aux Hébreux. — Charles cite sans plus de profit selon nous Sim., VI, 5; Aser, VII, 3; Nephtali, VIII, 3; Lévi, II, 11; Benj., IX, 2; Dan, VI, 7. Mais voici Benj., IX, 2, qui a donné lieu à toute cette dissertation : « Cependant le temple de Dieu sera dans notre portion, et le dernier sera plus glorieux que le premier, et les douze tribus se rassembleront là et toutes les nations, jusqu'à ce que le Seigneur envoie son salut dans la visite du prophète fils unique ». Suit un abrégé de la vie de ce prophète qui vient dans le temple, y est insulté, élevé sur du bois; le rideau du temple est brisé, l'esprit de Dieu passe aux Gentils. Descente aux enfers, ascension. Cette suite rend le début assez suspect. Si cependant il est authentique, on voit seulement les Gentils rendre hommage au Temple, ce qu'avait fait Antiochus Sidétès.

(2) Lévi, XIV, 6. Il semble d'après ce texte que des lévites croyaient pouvoir éluder la défense au moyen de purifications déclarées illégales.

(3) Deut., VI, 5 et Lév. XIX, 18.

(4) D'après Charles, Jésus a connu cet apocryphe et donc s'en est inspiré. Mais Schürer a fait remarquer que des quatre passages cités, trois (Issachar V, 2; VII, 6; Benj., III, 3-5) manquent dans la version arménienne, qui contient moins d'interpolations; le quatrième est plus probablement un développement chrétien (Dan, V, 2) ayant été complété au v. suivant par ἀγαπήσατε τὸν Κύριον ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ ὑμῶν καὶ ἀλλήλους ἐν ἀληθινῇ καρδίᾳ.

double domination qui n'en fait qu'une. Si le livre était d'origine chrétienne, Juda devrait tenir le premier rang. Quand l'épître aux Hébreux relève le sacerdoce de Jésus-Christ, elle a en vue un sacerdoce nouveau, qui remplace désormais le sacerdoce aaronique. Quelques Pères ont signalé l'origine lévitique de Marie, à cause de sa parenté avec Élisabeth (1), et un fragment de saint Irénée célèbre le Christ issu de Lévi et de Juda comme prêtre et comme roi (2). Mais on peut se demander si ce n'est pas lui qui dépend des Testaments.

Au temps de Jésus-Christ, la prééminence de Juda résultait de ce fait que cette tribu était devenue le tout d'Israël. C'est Juda ou, comme disaient les Grecs, la Judée qui le représentait aux yeux des Gentils, qui était l'adorateur de son Dieu, qui avait souffert pour la foi des patriarches.

Or, dans les Testaments, Lévi passe toujours avant, non seulement comme prêtre, mais comme détenteur du pouvoir et chef militaire : Ruben (vi, 7) : « Dieu a donné le pouvoir à Lévi et à Juda avec lui ». Siméon (v, 5) dit à ses fils : « Qu'ils ne pourront prévaloir contre Lévi, parce qu'il combattra les guerres du Seigneur et vaincra toute votre armée ». Il ajoute (vii, 1) : « Obéissez à Lévi et à Juda parce que c'est d'eux que le salut se lèvera pour vous ». Dan. (v, 4) prévoit que dans l'avenir ses fils seront infidèles au Seigneur, irrités contre Lévi, et engagés dans la lutte contre Juda. Mais ils seront impuissants, car l'ange du Seigneur sera le guide des deux tribus qui seront toute la consistance d'Israël. Dans le testament de Nephtali (v, 4), Lévi n'est pas seulement nommé le premier, il est comparé au soleil et Juda à la lune; douze rayons sont sous leurs pieds. Aussi le patriarche recommande-t-il à ses enfants de s'unir à Lévi et à Juda. Gad (viii, 1) annonce comme les autres patriarches que le salut viendra des deux mêmes tribus, qu'il faut donc leur rendre honneur. Juda est nommé avant, néanmoins on peut se demander si c'est bien l'ordre original, d'autant qu'au Testament de Joseph (xix, 11), et dans le même contexte, Lévi reparaît le premier. Il y a plus. On fait confesser à Juda (xxv, 2) que le Seigneur a béni Lévi, tandis que lui-même a été béni seulement par l'ange de la Face.

Il était impossible d'oublier que Juda formait le bloc de la nation. Il faut donc que le mérite de Lévi ait été de grouper ses forces, de prendre la tête du mouvement, de le conduire à la victoire. Les restes des autres tribus sont invités à entrer dans leur orbite. Nous sommes clairement à l'époque des premiers Asmonéens, lorsque les Assidéens les plus attachés

(1) Lc. i, 36.
(2) Stieren, i, 836 Fragm. xvii.

à la Loi voyaient dans l'empire exercé dans Juda par Lévi le salut de toute la nation dont on espérait voir se grouper les éléments dispersés.

L'honneur rendu au caractère belliqueux de ce sacerdoce est spécialement marqué dans le testament de Lévi. Tandis que la Genèse le blâmait d'avoir compromis son père par sa brutalité envers les gens de Sichem (1), il est maintenant béni pour avoir tiré vengeance de Dina. C'est en récompense de ce haut fait que le sacerdoce lui a été conféré, comme les Jubilés le disent encore plus expressément (2). La prise de Sichem, cette cité des sots (3), fut aussi l'un des principaux exploits de Jean Hyrcan. Les Testaments sont donc du temps postérieur à cette conquête, du même temps que les Jubilés, et dans le même esprit.

On peut seulement se demander si leur admiration pour la dynastie asmonéenne ne va pas jusqu'à lui transférer les droits messianiques de la maison de David. L'auteur n'attendait-il pas que le Messie sortirait de la lignée des Macchabées? N'a-t-il pas pensé que déjà Jean Hyrcan réalisait l'idéal du Messie (4)?

C'est bien une royauté éternelle qui est prédite à Lévi par Ruben (vi, 8-12), mais sans qu'aucun prince se détache de la lignée qu'on soit invité à saluer comme le Messie. Ce texte ne fait donc que confirmer ce que nous avons dit déjà :

[8] Je vous recommande d'écouter Lévi, car il aura la connaissance de la loi de Dieu, et il prononcera les jugements et offrira l'encens pour Israël jusqu'à la consommation des temps, étant le grand prêtre oint qu'a désigné le Seigneur... [10] Et approchez-vous de Lévi dans l'humilité du cœur, afin de recevoir la bénédiction de sa bouche. [11] Car c'est lui qui bénira Israël et Juda, car c'est lui (5) que le Seigneur a choisi pour régner en face de tout son peuple.

Il faut probablement ajouter ici, après une phrase étrange (6) : « et il sera roi à jamais, » ce qui s'entend de Lévi et par conséquent d'une dynastie. Ces termes ne paraîtront pas trop forts, si l'on songe que les Juifs avaient proclamé Simon grand prêtre pour toujours (7). On y mettait cependant une restriction :

« Jusqu'à ce que paraisse un prophète fidèle ». Et cette restriction a

(1) Gen., xxiv, 30 et xlix, 5 s.
(2) Jubilés xxx, 18.
(3) Lévi, vii, 2; cf. Eccli. i, 26.
(4) Dans cette discussion sur le Messie nous ne parlons pas des interpolations chrétiennes ou des conjectures tendancieuses ; voir *Le Messianisme...*, p. 72, note 3.
(5) ἐν αὐτῷ ἐξελέξατο, hébraïsme pour traduire בחר בו (*Charles*).
(6) Le v. 12 : « et prosternez-vous (var. et vous vous prosternerez ») devant son lignage, parce qu'il mourra pour vous dans des guerres visibles et invisibles » peut s'entendre des Macchabées ou est une énigme qui pourrait bien avoir été posée par un chrétien. « Et il sera roi à jamais » (ou arm. et ils seront rois à jamais ») se soude très bien au v. 11.
(7) I Macch., xiv, 41.

disparu. Mais si les Testaments ne réservent pas ici d'autres droits, ils ne mettent non plus en vedette aucune personnalité.

Il n'en est pas de même d'une sorte de psaume, dans Lévi (XVIII, 1 ss.), véritable hymne en l'honneur du sacerdoce nouveau, personnifié dans un grand prêtre. D'après M. Charles, il s'agit de Jean Hyrcan, représentant le Messie lévitique de l'avenir ; d'après M. Bousset (1), le poème n'est pas proprement messianique, et cependant il décrit un grand prêtre messianique investi d'une puissance surnaturelle. Voici ce morceau que nous reproduisons intégralement d'après le grec (2), mais en indiquant par des crochets les passages que nous jugeons interpolés par un chrétien.

Après une description des vices effroyables du sacerdoce, ce qui peut s'entendre des temps où il subissait l'influence païenne des Syriens, l'auteur prévoit que le Seigneur en fera justice et que le sacerdoce sera interrompu, probablement après la mort d'Alcime ; puis :

[2] Alors le Seigneur suscitera un prêtre nouveau,
auquel seront révélées toutes les pensées du Seigneur,
et c'est lui qui fera le jugement de vérité sur la terre pendant longtemps.

[3] Et son astre se lèvera au ciel comme celui d'un roi,
éclairant la lumière de la connaissance, comme le jour quand il fait soleil,
et il sera glorifié dans la terre entière.

[4] Il brillera comme le soleil sur la terre,
et fera disparaître les ténèbres de dessous les cieux,
et toute la terre sera en paix.

[5] Les cieux tressailleront de son temps,
et la terre sera dans la joie,
et les mères dans l'allégresse.
[Et la connaissance du Seigneur se répandra sur la terre comme l'eau des mers,] (3)
Et les anges de la face du Seigneur trouveront leur allégresse en lui.

[6] [Les cieux seront ouverts,] (4)
et du temple de la gloire viendra sur lui la sanctification,
[avec la voix paternelle], comme vers Abraham et Isaac et Jacob (5).

(1) *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft,* 1900, p. 172 ss.
(2) Il manque à l'arménien le plus ancien.
(3) Is., XI, 9 supprimé par Charles et en effet rompt le contexte.
(4) Comme au baptême du Seigneur, Mt. III, 16, etc.
(5) Tout ce passage a été retouché pour suggérer le baptême de Jésus comme dans Juda, XXIV, 2 s. Les cieux sont ouverts comme dans Mt., III, 16, ce qui donne au temple de gloire le sens du ciel, tandis qu'il est plus naturel de l'entendre du Temple de Jérusalem. La voix du Père se fait entendre, et l'Esprit est donné, toujours comme dans les évangélistes et dans Juda XXIV, 2 s. Ces traits doivent donc être éliminés. Il reste une consécration du grand prêtre dans le Temple, consécration surnaturelle qui sera transmise par le grand prêtre à ses enfants, v. 8. La difficulté est que le vers μετὰ φωνῆς ὡς ἀπὸ 'Αβραὰμ πρὸς 'Ισαάκ semble d'une seule venue, et qu'un chrétien n'aurait pas introduit là Abraham. On peut donc le tenir pour authentique, la voix du Père étant la voix de Dieu. Mais il paraît plus probable de regarder comme seulement authen-

[7] Et la gloire du Très-Haut sera prononcée sur lui
[Et l'esprit d'intelligence et de sanctification reposera sur lui dans l'eau] (1).
[8] Car lui-même donnera la grandeur du Seigneur à ses fils en vérité et à jamais (2),
et il n'aura pas de successeur de génération en génération jusqu'à la fin (3).

[9] [Et sous son sacerdoce (4), les Gentils en grand nombre auront la connaissance sur la terre;
et ils seront éclairés par la grâce du Seigneur,
tandis qu'Israël diminuera dans l'ignorance,
et sera dans les ténèbres et le deuil] (5).
Sous son sacerdoce, le péché disparaîtra
et les pécheurs cesseront de mal faire,
et les justes se reposeront en lui (6),

[10] [Et il ouvrira les portes du paradis,
et écartera l'épée dirigée contre Adam,

[11] et il donnera aux saints à manger de l'arbre de vie,
et l'esprit de sainteté sera sur eux.

[12] Et Béliar sera emprisonné par lui,
et il donnera à ses enfants de marcher sur les esprits mauvais] (7).

[13] Et le Seigneur sera dans l'allégresse à cause de ses fils,
et il se complaira en ses bien-aimés juqu'à la fin.

[14] Alors Abraham tressaillera et Isaac et Jacob,
et je serai dans la joie, et tous les saints revêtiront la justice.

Faut-il admettre, avec M. Charles, que le héros du poème soit Jean Hyrcan, salué comme prêtre, comme roi, et comme prophète? Le poète ferait même

tique le texte du ms *e*. qui lit πρὸς 'Αβραὰμ καὶ 'Ισαὰκ καὶ 'Ιακώβ. (Cf. v. 14). Le chrétien qui a inséré μετὰ φωνῆς πατρικῆς aura fait la correction ὡς ἀπὸ 'Αβραὰμ πρὸς 'Ισαάκ. D'autres textes ont « père d'Isaac ». Le slavon omet ὡς... 'Ισαάκ.

(1) Descente de l'Esprit sur Jésus au baptême.

(2) Ayant reçu l'investiture par un oracle du Très-Haut, il la transmet à ses fils.

(3) C'est-à-dire par suite de l'accession d'une autre famille.

(4) Doublet chrétien caractérisé d'avance par « sous son sacerdoce » que nous allons retrouver.

(5) Charles reconnaît que la réprobation d'Israël est une interpolation; or elle fait corps par contraste avec l'appel des Gentils.

(6) Les deux derniers vers sont dans une opposition voulue : καὶ οἱ ἄνομοι καταπαύσουσιν εἰς κακά, οἱ δὲ δίκαιοι καταπαύσουσιν ἐν αὐτῷ, que l'auteur a dû croire élégante; le premier καταπαύσουσιν est étrange et n'a été introduit que pour l'antithèse : le dernier vers est donc authentique. D'aprés Charles il ne manque que dans un ms. grec et le groupe arménien qui omet tout le chapitre.

(7) Tout ce passage, à partir du v. 10 appartient à une eschatologie mondiale grandiose et symbolique, ressortissant à une autre sphère que le sacerdoce israélite. Ouvrir les portes du Paradis est l'œuvre propre de Jésus-Christ; cf. Lc., XXIII, 43. — L'arbre de vie est dans Hénoch (XXV, 5), mais non point sous la forme précise de l'Apoc., II, 7 : « je lui donnerai à manger de l'arbre de vie, qui est dans le paradis de Dieu ». — Béliar est dans Juda, XXV, 3, jeté dans le feu, comme le diable dans l'Apocalypse, XX, 2. 3. Son opposition avec le Christ déjà dans II Cor. VI, 15. — Le pouvoir sur les esprits mauvais est donné aux disciples de Jésus, Lc., X, 19. — Nous n'hésitons donc pas à regarder tout ce passage comme interpolé. Bousset a compris qu'il sortait de l'horizon et a pris « Dieu » comme sujet. Mais cela n'est pas possible grammaticalement, et tous ces prédicats sont bien ceux du Messie, mais de J.-C.

allusion (v. 6) à la révélation qu'il reçut dans le temple, pendant que ses fils combattaient Antiochus Cyzicenus (1). Mais nous y voyons plus simplement l'investiture surnaturelle donnée dans le Temple au grand prêtre fondateur de la dynastie. Il la transmet ensuite à ses fils par une sorte de fiction poétique, puisque la succession n'était ouverte que par la mort du grand prêtre en charge. Jean Hyrcan ne fut pas le premier pontife après l'éclipse du sacerdoce. C'est le nouveau sacerdoce, celui de Jonathan, de Simon, de Jean Hyrcan qui est personnifié dans un prêtre, type du nouvel ordre.

Il y a là assurément un sentiment messianique, celui que nous avons reconnu au temps des Macchabées, une tendance à dériver les anciennes prophéties en faveur de la dynastie régnante. Cela pouvait passer pour légitime, car toutes les splendeurs de l'avenir n'étaient pas expressément rattachées par les prophètes à la maison de David. Mais on ne pouvait, sans rompre avec la tradition, transporter positivement le Messie promis par Isaïe d'une tribu à une autre, et c'est ce que nous ne voyons pas dans les Testaments, pas plus que dans les Jubilés.

Le Messie apparaît-il du moins à propos de Juda? Il faudrait l'admettre d'après les textes actuels soit en grec, soit en arménien. Mais les deux textes sont si dissemblables, et si évidemment interpolés, chacun à sa manière, qu'il est difficile de se prononcer entre eux et plus chanceux encore de composer librement un texte éclectique. On propose à tout hasard de s'en tenir à ce texte :

XXIX, 1. Et après cela se lèvera l'astre de paix (2),... [5]Alors brillera le sceptre de mon royaume, et de votre racine s'élèvera un rejeton (3). [6]Et il bourgeonnera une verge de justice pour les Gentils, pour juger et sauver tous ceux qui invoquent le Seigneur (4).

Il semble que la verge de justice sera surtout un juge pour les Gentils, et un salut pour Israël.

Quant au passage messianique sur Juda qui se trouve dans Joseph (XIX), il est si fortement interpolé dans le sens chrétien que nous renonçons à en rien tirer.

Ainsi les Testaments des Douze Patriarches, comme les Jubilés, ne font qu'une très petite place — s'ils en font une, — au Messie personnel. Ils n'ont pas transporté cette espérance dans la maison des Asmonéens, parce qu'ils se contentaient d'un messianisme collectif de progrès continu sous

(1) *Ant.*, XIII, x, 3.
(2) D'après l'arménien, mais les éléments sont conservés dans le grec.
(3) D'après le grec. Arménien de Charles la même chose; de Schnapp : « Alors sortira de moi le germe et le sceptre du royaume poussera et le fondement sera posé (sortant) de votre racine; cf. Is. XI, 1.
(4) Arménien de même : « et il s'élèvera » etc.

l'égide de la dynastie. Leurs espérances individuelles se portaient sur l'au-delà, mais ce n'est pas le thème qu'ils ont choisi, non plus que les autres voyants de cette époque. Dans un temps où l'on avait goûté les fruits amers de l'assimilation, on tendait à se séparer des Gentils, à se retremper dans le sentiment de l'unité nationale, comme les Juifs le font précisément aujourd'hui. Le moment n'était pas venu de faire appel aux Gentils. C'est l'origine du Pharisaïsme, au sens de séparatisme : l'époque est déjà sous ce signe, mais jusqu'alors en plein accord avec les princes grands prêtres.

Comme pour les Jubilés, ce goût pour la littérature ancienne librement complétée nous paraît caractériser les Pharisiens ultras que nous nommons les Esséniens plutôt que les docteurs du gros de la secte, dont les efforts se concentraient davantage sur la lettre de la Loi.

CHAPITRE VIII

LES DERNIERS ASMONÉENS

Les derniers princes de la dynastie asmonéenne ne le cèdent certainement pas aux Macchabées en valeur militaire. Ils sont sans cesse en guerre, d'abord pour agrandir leur domaine, puis ils osent affronter la puissance romaine, beaucoup plus redoutable que celle des Syriens par la continuité des vues et une tactique éprouvée. Hyrcan et ses successeurs prirent à leur service des mercenaires, comme tous les princes du temps. Il n'en est pas moins vrai que la race juive se montra belliqueuse, ardente au combat, acharnée dans sa résistance. On l'oublie trop aujourd'hui, sous l'impression des rouflaquettes pendant le long des tempes qui donnent même à des jeunes gens un aspect pacifique et efféminé. Un esprit de prosélytisme agressif animait alors ceux dont les pères aspiraient seulement à la liberté religieuse.

Aussi serait-ce une erreur de regarder ces princes comme infidèles au Judaïsme ou seulement comme attiédis. Quel était donc au juste ce philhellénisme que leur reprochaient les Pharisiens?

Ce n'était sûrement pas un relâchement dans les observances. Grands prêtres, ils étaient responsables des fonctions sacrées qui se pratiquaient régulièrement. Mais ils prirent aussi le titre de Rois. De ce chef ils devaient avoir une cour, à la façon des monarchies grecques orientalisées, avec son étiquette, des réceptions fastueuses, des festins. Le pouvoir royal n'admettait pas de contrôle et ne consentait pas toujours à prendre des conseils. Sur certaines monnaies, le prince portera encore comme Hyrcan le titre de grand prêtre en s'associant la communauté ou la nation des Juifs; sur d'autres il sera seulement le Roi. Nous avons vu la rupture se produire entre Jean Hyrcan et les Pharisiens, dont il avait été d'abord le disciple, au moment où ceux-ci ont pris trop au sérieux l'invitation à lui donner des avis. Elle s'accentuera chaque jour davantage. Les Pharisiens, d'abord un parti purement religieux, avaient été associés au pouvoir et y avaient pris goût. Ce n'est pas sans une lutte atroce que le Roi s'émancipera de toute tutelle et qu'eux-mêmes reviendront à leur rôle de docteurs, non sans conserver sur le peuple une domination complète dont ils entendront bien se prévaloir dans l'ordre politique, jusqu'au jour où ils devront renoncer

à la lutte, quand les Asmonéens auront dû céder la place à Hérode et aux Romains.

L'amère désillusion des Pharisiens amènera une volte-face de leurs espérances, même religieuses, et c'est dans l'ancien messianisme, un instant perdu de vue, qu'ils abriteront leurs espérances de voir refleurir la Loi, telle qu'ils la comprennent, et telle qu'ils prétendent bien eux-mêmes la faire exécuter.

§ 1. *Aristobule Ier* (104-103).

Nous savons peu de chose d'Aristobule, fils aîné d'Hyrcan, qui ne régna qu'un an, si vraiment il a pris le titre de roi (1). Strabon, cité par Josèphe, écrit d'aprés Timagène qu'il fut d'un caractère tempéré, et qu'il agrandit le territoire des Juifs, ayant annexé une partie du peuple des Ituréens, qu'il obligea à la circoncision (2). Les Ituréens habitant l'Anti-Liban, une expédition aussi lointaine est peu vraisemblable. Schürer (3) a pensé à la Galilée, mais nous croyons qu'elle était déjà au pouvoir des Juifs, au moins la Basse Galilée. On pourrait songer à une pénétration rapide par les plaines de *Qounêtra* au delà du Jourdain jusqu'aux environs de Banias (4), ou soupçonner quelque confusion.

La circoncision était imposée à tous ceux qui faisaient partie de l'État. Ce zèle n'empêchait pas le roi, nommé par les Juifs Juda, et qui avait pris le nom grec d'Aristobule, de se montrer Philhellène et peut-être d'en recevoir le titre (5). Il était donc plus porté que son père Jean Hyrcan à faire des avances à l'hellénisme, et par là même à encourir la haine des Pharisiens. On croirait volontiers que c'est d'après leurs rancunes qu'a été tracé le portrait que nous a laissé Josèphe d'un roi qui emprisonne sa mère et la laisse mourir de faim, qui tient ses frères en captivité, fait tuer le seul d'entre eux qu'il aimât, et meurt déchiré par ses remords.

§ 2. *Alexandre Jannée* (103-76) (6).

Un caractère dur et indomptable. Son frère Aristobule le tenait en

(1) Josèphe le dit, *Ant.*, XIII, xi, 1, *Bell.*, I, iii, 1, mais ses monnaies portent seulement : « Juda, grand prêtre et la nation des Juifs ». D'après Strabon (XVI. 2, 40) ce fut Alexandre Jannée qui prit le titre royal.

(2) Jos., *Ant.*, XIII, xi, 3.

(3) I, 275. Schürer fait état du silence de Josèphe jusqu'à ce moment. Mais ce silence se perpétue, et la Galilée n'est pas mentionnée parmi les pays devenus juifs à la mort d'Alexandre Jannée. Et cependant qui avait le Carmel, le Thabor, Scythopolis, Gamala, avait sûrement la Galilée. Elle fut sans doute annexée par Jean Hyrcan, comme une suite naturelle de la conquête de Samarie.

(4) *Comm. Lc.*, p. 101.

(5) *Ant*, XIII, xi, 3 χρηματίσας μὲν φιλέλλην.

(6) Son nom hébreu était *Jonathan*, abrégé en *Jannai*. L'équivalence avec le nom grec est fournie par les monnaies : יהונתן המלך || ΒΑCΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ; d'autre monnaies portent seulement : « Jonathan le grand prêtre et la nation des Juifs ».

prison; quand il mourut, sa veuve Salomé-Alexandra l'éleva au pouvoir et lui donna sa main.

Au dehors il lutta contre Ptolémée Lathure, roi de Chypre, et s'étant mis sous la protection de Cléopâtre sa mère et son ennemie, reine d'Égypte, il se trouva à la merci de cette étrangère, ne tenant son indépendance que de sa modération.

En même temps que les Juifs, et pour les mêmes causes, les Arabes d'outre-Jourdain, nommés les Nabatéens, devenaient un royaume assez puissant. Alexandre pénétra chez eux et se fit battre.

Mais il ne désespéra jamais, multiplia les attaques et les contre-attaques, si bien qu'à sa mort il avait agrandi considérablement l'État juif. La Galilée lui était soumise, et au delà du Jourdain Gadara, dominant de loin le lac de Tibériade dans une position très forte, Gamala et Dium, situées au-dessus du lac, Pella le long du Jourdain, Gérasa à une journée de marche à l'est. Au sud il s'était emparé de Gaza, sans réussir à forcer Ascalon et, sauf ce point, il possédait toute la côte de l'Égypte au Carmel.

Plusieurs des villes conquises par Alexandre Jannée, surtout à l'est du Jourdain et du lac de Gennésareth, étaient tout à fait hellénisées : celles qui refusèrent la circoncision furent menacées d'extermination, ce qui permit aux Romains de se présenter en libérateurs et en restaurateurs.

Et cependant ce Roi-Grand prêtre, d'un prosélytisme si ardent, fut engagé dans une guerre sans merci avec son propre peuple, soulevé contre lui par les Pharisiens. Sans insister sur la querelle tragi-comique d'Alexandre avec son beau-frère Simon *ben Shetaḥ,* historiette rabbinique sans valeur (1), nous tenons pour historique cette scène de la fête des Tabernacles où le Grand prêtre officiant fut bombardé, par les cédrats (2) que chacun tenait à la main avec une palme. Faut-il croire que l'indignation éclata parce qu'il avait versé à terre et non sur l'autel l'eau des libations (3), ou n'était-ce pas plutôt l'occasion offerte à une haine longtemps comprimée? Schürer a pensé que les Pharisiens ne pouvaient voir sans irritation un guerrier souillé de sang célébrer le culte dans le sanctuaire. Il ajoute, et ce n'est qu'une conjecture, que sans doute il ne se souciait pas de l'observation exacte des cérémonies (4). Ils avaient surtout sur le cœur la sentence d'Hyrcan, qui déclarait leurs décisions sans force obligatoire, confirmée et rendue plus odieuse par le mépris que faisait Alexandre de leur politique et de leurs conseils. Peu à peu ils

(1) C'est l'opinion de Schürer qui cependant la raconte (I, p. 279). Derenbourg (*Essai...*, p. 96 ss.) semble la prendre au sérieux (d'après Bereshit Rabba, c. XCI).

(2) On cultive encore avec soin à Jaffa une sorte de cédrats, à côtes, nommés « cédrats de prière », et qui se vendent un prix exorbitant si le pistil s'est conservé au bout du fruit.

(3) *Sukka* 48[b] d'un sadducéen qui n'est pas nommé.

(4) SCHÜRER, I, 280.

avaient échauffé les esprits. Alexandre aviva la plaie en vengeant l'outrage reçu par le massacre de six mille hommes, disait-on (1).

Aussi lorsque, vaincu par le roi des Nabatéens Obodas, il revint à Jérusalem en fuyard, la révolte éclata. Il eut cependant assez de crédit pour grouper à son service quelques-unes de ces bandes de mercenaires qui erraient d'un royaume à l'autre, et avec ces étrangers il fit à son peuple une guerre si dure qu'il périt, disait-on, cinquante mille Juifs. Vaincu, néanmoins, réduit à implorer la paix, on lui signifia que l'unique condition serait sa mort. Comme ils connaissaient son adresse à se relever et ses ressources, les Pharisiens recoururent au roi de Syrie, alors en bonne situation, Démétrius III Euchaerus. A ce coup Alexandre dut s'enfuir dans les montagnes, comme les Macchabées ses ancêtres. Étrange renversement! Le parti des sectateurs rigides de la Loi s'unit aux Grecs idolâtres pour achever la ruine d'un descendant des Macchabées! Si les historiens modernes s'en étonnent, les Juifs eux-mêmes en furent émus. Un grand nombre quitta les rangs de l'armée syrienne. Démétrius, se croyant dupé, rentra chez lui, Alexandre fut assez fort pour s'emparer à Bethomé de ses principaux adversaires. Josèphe dit qu'il en fit crucifier huit cents. Durant leur lente agonie, il fit massacrer sous leurs yeux leurs femmes et leurs enfants (2); lui-même jouissait de ce spectacle en faisant joyeuse chère avec des courtisanes.

A ce prix il fut tranquille à l'intérieur durant les douze dernières années de son règne. Huit mille de ses adversaires s'étaient exilés.

§ 3. — *Alexandra* (76-67).

Jannée épuisé depuis trois ans par une maladie qu'on attribuait à son intempérance, eut encore l'énergie de mettre le siège devant Ragaba, au delà du Jourdain (3). Au moment où la ville était aux abois, lui-même se sentit mourir. Sa femme Alexandra, qui lui avait assuré le trône, se lamentait, se sentant impuissante à dompter les Pharisiens, farouches ennemis du roi. Celui-ci lui conseilla de se réconcilier avec eux, de leur promettre de ne rien faire dans le royaume sans demander leur avis, de s'en remettre à eux pour le soin de ses propres funérailles (4).

(1) *Ant.*, XIII, XIII, 5.
(2) *Ant.*, XIII, XIV, 2.
(3) Probablement *Radjib*, sur les bords du torrent du Iabbok (*Nahr ez-Zerqâ*).
(4) Le Talmud raconte la monition du mourant à sa manière oblique, en évitant de nommer les Sadducéens et en déchargeant les Pharisiens des reproches de Jannée : « Ne crains ni les Pharisiens, ni ceux qui ne le sont pas, mais crains les hypocrites qui affectent une ressemblance avec les Pharisiens », etc. (*Derenbourg*, p. 101). Cela n'a plus rien de concret et n'aboutit à rien. Dans Josèphe (*Ant.* XIII, XV, 5) : les Pharisiens étaient « des hommes influents auprès des Juifs, capables de nuire à ceux qu'ils haïssaient et de servir ceux qu'ils aimaient; ils rencontraient grand crédit auprès de la foule, même pour les calomnies que leur dictait l'envie; lui-

C'est du moins ce que raconte Josèphe. Cette capitulation d'un chef militaire mourant à quarante-neuf ans au milieu de son armée victorieuse, maître de la situation depuis douze ans, paraît invraisemblable. Assurément ses généraux auraient pris soin, par la force s'il l'eût fallu, de ne pas abandonner son cadavre à d'ignobles outrages.

Cependant tout s'explique si Jannée, décidé à laisser le pouvoir à sa femme, a compris que toutes ses inclinations la portaient vers les Pharisiens, et qu'elle se serait empressée d'accepter leur tutelle. Il valait mieux pour sa mémoire que le conseil en vînt de lui. De cette façon il fut enseveli avec les honneurs qui lui étaient dus. Son fils aîné Hyrcan était indolent et peu capable; Alexandra se fit proclamer reine (1) et ne pouvant exercer le sacerdoce, elle le nomma grand pontife. Elle-même aurait pu gouverner avec les fidèles serviteurs de son époux, mais elle craignait sans doute de perdre sous la domination des hommes de guerre l'apparence même de l'autorité, et elle préféra subir l'influence en principe plus discrète des légistes. Ceux-ci cependant n'étaient pas hommes à se contenter d'une ingérence occulte, qui ne leur eût pas permis de satisfaire librement et ouvertement leur soif de vengeance. Il semble que c'est à partir de ce moment qu'ils pénétrèrent en corps comme docteurs de la Loi dans le grand conseil des Juifs, réservé jusqu'alors à la noblesse et aux prêtres (2). Ces deux catégories figurent seules dans les anciens documents : sous Hyrcan II commencera la nomenclature qui nous est si familière par le Nouveau Testament : les grands prêtres, les anciens et les scribes. C'est donc sous Alexandra que les anciens scribes purent faire exécuter par des arrêts le droit qu'ils avaient fixé. D'ailleurs sous une reine dont le pouvoir était absolu, ils n'avaient pas besoin de recourir toujours aux formes légales. Ils obtinrent d'elle la mise à mort de plusieurs conseillers du feu roi.

Les anciens serviteurs, ceux surtout qui étaient des hommes d'armes, détenteurs de places fortes, sans doute aussi les chefs des mercenaires étrangers, ne consentirent pas à se laisser décimer l'un après l'autre. Le plus jeune fils de la reine, Aristobule, ne demandait qu'à se mettre à leur tête, souffrant impatiemment d'être privé du pouvoir.

L'habile politique qu'était Alexandra sut rassurer les capitaines en leur

même, s'il avait été mal avec le peuple, c'était, dit-il, parce que les Pharisiens, outragés par lui, l'avaient noirci ».

(1) Très peu de monnaies avec la légende : ΒΑΣΙΛΙΣ. ΑΛΕΞΑΝΔ. Son nom hébreu est incertain. Wellhausen se prononce nettement pour Salma. Mais c'est la même que la femme d'Aristobule que Josèphe (*Ant.* XIII, XII, 1) nomme Salomé, du moins d'après quelques manuscrits. Niese préfère *Salina,* qui ne correspond pas aux noms employés par le Talmud, lesquels permettent de conjecturer une forme שלמציון (cf. Σαλαμψιώ, *Ant.*, XVIII, V, 4). Cf. Schürer, I, p. 287 note 2.

(2) Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte,* 2e éd. p. 269 ss.

laissant les places fortes, sauf les trois repaires qui seront si utiles à Hérode, Hyrcanion (1), Alexandreion (2) et Machéronte (3). Elle se débarrassa pour un temps d'Aristobule, en l'envoyant guerroyer dans la région de Damas où il n'eut guère l'occasion de se distinguer.

Peu après, elle se tira non moins heureusement d'une autre alerte par des politesses envers Tigrane, roi d'Arménie, qui menaçait d'envahir la Palestine, et dont les Romains la délivrèrent ensuite plus efficacement.

Mais la maladie abattit son énergie. Aristobule voulut prévenir les intrigues des Pharisiens qui consentaient à ménager Alexandra pour régner sous son nom, mais étaient devenus les adversaires irréconciliables des Asmonéens. Il s'empara des places fortes et il était déjà maître de la situation quand la reine mourut, à l'âge de soixante-treize ans.

Josèphe la dépeint comme une politique hardie, estimant le présent plus que l'avenir, c'est-à-dire réaliste dans ses desseins, mettant le pouvoir absolu avant tout, sans chercher ni le bien ni la justice pour eux-mêmes. Son jugement prouve qu'Alexandra ne se laissa pas guider dans ses préférences par des sentiments de piété. Elle en eut cependant la réputation, car les docteurs ne pouvaient oublier qu'elle avait été docile à toutes leurs suggestions.

Cette dévotion amena les bénédictions du ciel qu'on colora des teintes d'un messianisme purement temporel, caractérisé par l'abondance miraculeuse des fruits de la terre : « Sous Siméon ben Schétaḥ et la reine Salomé, la pluie tombait les veilles du Sabbat (4), au point que le froment devint (gros) comme des reins, l'orge comme des noyaux d'olives et les lentilles comme des dinars d'or; les docteurs ramassèrent de ces grains et en conservèrent des échantillons pour montrer aux générations futures où mène le péché » (5).

De la faveur accordée aux Pharisiens il resta plus que le souvenir d'une réaction passagère. La reine révoqua l'édit d'Hyrcan qui déniait toute valeur légale aux sentences des docteurs. Désormais elles avaient donc, sinon absolument force de loi, du moins l'autorité d'une jurisprudence à laquelle nul ne pouvait contredire (6). Ce principe demeura gravé dans la conscience du peuple, et aucune réaction politique ne put l'abolir.

(1) Nous croyons que c'est une forteresse située à l'est du *Mounṭar*, au lieu nommé *Mard*, à quatre heures de Jérusalem, dans le désert.

(2) Le *Qarn Ṣarṭabeh* qui domine la vallée du Jourdain au nord de Jéricho.

(3) Au delà de la mer-morte; cf. *L'Évangile de J.-C.*, p. 153, où cette forteresse est mentionnée d'après Josèphe comme le lieu de la captivité de saint Jean-Baptiste.

(4) Moment où les Juifs ne voyagent pas et où elle est donc bien reçue par tout le monde; en fidèle observatrice de la Loi, la pluie s'arrêtait le jour du sabbat.

(5) *Derenbourg...*, p. 111.

(6) *Ant.*, XVI, XVI, 2 : « elle rétablit toutes les coutumes que les Pharisiens avaient introduites d'après la tradition des ancêtres et qui avaient été supprimées par son beau-père Hyrcan ».

§ 4. — *Aristobule II* (67-63) (1).

Les Juifs vont perdre leur indépendance. Les Romains étant maîtres de la Syrie, la Judée, qui en fait partie géographiquement, ne pouvait se dérober à leur emprise. Mais les rapports entre le petit peuple et le grand empire naissant avaient été si bons, déférents d'un côté, bienveillants de l'autre, que le contact semblait devoir s'établir dans les meilleures conditions : en tout cas il ne pouvait être question d'entraver le moins du monde le culte religieux des Juifs, et les Romains n'auraient pas refusé à Jérusalem, ni aux autres villes juives, une large autonomie municipale.

Si les rapports commencèrent par une guerre, ce fut à la suite des discordes des Juifs entre eux, des discussions dans la famille royale, et spécialement à cause du caractère inerte d'Hyrcan et de l'ambition d'Aristobule, mal soutenue par un caractère irrésolu.

Hyrcan, étant l'aîné, et déjà grand prêtre, se saisit du pouvoir à la mort de sa mère. Il ne l'exerça que durant trois mois et demi. Son frère Aristobule le battit à Jéricho, l'assiégea à Jérusalem, et le décida à se contenter de vivre en simple particulier. Les deux frères changèrent de palais, Aristobule devenant à la fois roi et grand prêtre.

Hyrcan, dont la vie n'était nullement menacée, se serait sans doute contenté d'une existence tranquille. Un de ses partisans fut moins résigné. C'était Antipater, le fils d'un Iduméen du même nom, créé par Jannée gouverneur de l'Idumée. Pour lui le gouvernement d'Aristobule était l'inaction, sinon la disgrâce et peut-être la mort. Sous Hyrcan il avait chance de diriger les affaires. Mais il eût été vain d'engager le faible Hyrcan à agir par lui-même. Antipater voisin par ses origines du royaume des Nabatéens avait épousé une jeune Arabe sûrement d'une noble origine, née en Idumée, Cypros (2). Il noua des intrigues avec le roi Arétas (3) et lui fit espérer la rétrocession des conquêtes de Jannée par Hyrcan s'il le remettait sur le trône. Il ne demandait au grand prêtre que de se réfugier à Pétra (4), où il serait absolument en sûreté, et de laisser faire Arétas, auquel des Juifs avaient promis de se joindre.

Aristobule, qui ne se doutait de rien, fut surpris et battu près de Jéricho

(1) Josèphe commence ici un nouveau livre (XIV) avec une certaine solennité. Comme Antipater père d'Hérode, intervient, il est probable que toute cette histoire est d'après Nicolas de Damas, historiographe d'Hérode.

(2) *Ant.*, XIV, vii, 3. D'après Strabon (XVI, ii, 34) les Iduméens sont Nabatéens.

(3) Arétas III Philhellène; cf. *RB.*, 1898, p. 571.

(4) Le site de Pétra au *Ouâdy-Mousa* (*RB.*, 1897, p. 208 ss. etc.) est devenu célèbre parmi les touristes.

et bientôt assiégé dans Jérusalem. Les prêtres étaient avec lui, les Pharisiens avec Hyrcan. On vit alors combien les partis juifs étaient exaspérés. Le pieux Onias, renommé pour ses miracles, fut lapidé pour avoir refusé de maudire les assiégés (1). La Pâque survint. Les prêtres, manquant de victimes, offrirent d'en acheter à des prix exorbitants. On prit l'argent, on garda les agneaux. Antiochus Sidètès avait été plus généreux.

Les Arabes, dont l'armée se composait surtout de cavaliers, étaient incapables de prendre une ville aussi forte que Jérusalem. Elle devait succomber sous des coups plus redoutables.

Pompée, vainqueur de Mithridate, avait refoulé Tigrane et organisait l'Asie. Il envoya en Syrie (65 av. J.-C.) son lieutenant Scaurus, et celui-ci, ayant eu vent de la guerre civile, s'avança jusqu'en Judée pour savoir quel avantage Rome en pouvait tirer. Les deux partis envoyèrent plaider leur cause à son tribunal. Il lui parut, dit sagement Josèphe, plus aisé de renvoyer les Arabes chez eux que de prendre Jérusalem. Il accepta les quatre cents talents que lui offrait Aristobule et ordonna aux Nabatéens de lever le siège. Ce qu'ils firent. Aristobule les poursuivit et les battit.

Cependant le grand homme arrivait en personne et, tout en acceptant les présents qu'on lui envoyait sur sa route, il somma les deux frères rivaux de comparaître devant lui à Damas. D'autres encore se présentaient, des Juifs mécontents des allures qu'avait prises la monarchie asmonéenne. De plus en plus conscients de former une nation sainte, groupée autour de son temple, ils ne voulaient pour souverains que des grands prêtres qui ne prissent point le titre de roi. Leur intention était peut-être aussi de calmer à tout jamais la susceptibilité des Romains, qui n'avaient rien à craindre d'un grand prêtre, peu porté par la nature de ses fonctions aux entreprises belliqueuses. D'autre part, il était facile à Antipater de noircir Aristobule, coupable d'incursions chez ses voisins et de piraterie sur mer. Ce que le jeune prince alléguait de l'indolence méprisable de son frère Hyrcan qui lui avait fait un devoir de prendre la couronne, n'était pas un grief bien choisi aux yeux de Pompée.

Il refusa cependant de se prononcer, désirant régler d'abord les affaires des Nabatéens, et peu soucieux de trouver Aristobule sur son chemin. Il se réservait pour cela de le garder dans sa compagnie, mais le Juif se déroba. Dès lors on ne peut comparer son attitude qu'à celle de l'oiseau, fasciné par le serpent, qui bat des ailes et finit par se livrer à celui qu'il redoute. Il veut se défendre à Alexandreion et se rend trois fois auprès de Pompée, espérant toujours obtenir son suffrage. Il offre

(1) *Ant.*, XIV, II, 2. — Ce trait est probablement emprunté à la tradition rabbinique.

de rendre Jérusalem, mais ses troupes ferment les portes. Pompée le jette en prison, et la Cité Sainte poursuit sans lui ses destinées. La ville où les partisans d'Hyrcan étaient sans doute en majorité s'en remit à la bienveillance de Pompée. Les prêtres, attachés à Aristobule, résistèrent dans le Temple, sans cesser jamais d'offrir les sacrifices exigés par la Loi, si bien que quelques-uns moururent à l'autel.

Pompée attaqua le Temple par le nord, où il n'était défendu que par un fossé et ses murailles. Les Juifs auraient combattu le jour du sabbat, à l'exemple des Macchabées, s'ils avaient été attaqués à main armée. Mais ces jours-là les Romains se contentaient de combler le fossé et d'établir une terrasse pour leurs machines; les assiégés les laissaient faire, ne se croyant pas autorisés à prendre l'initiative d'une bataille. Même dans le Temple régnait la discorde. Il tomba durant le troisième mois du siège, un samedi vers la fin de l'été (1), en l'an 63 av. J.-C., durant le consulat de Cicéron. Pompée pénétra dans le sanctuaire, jusqu'au Saint des Saints, visita curieusement toutes choses, mais ne toucha à rien. Dès le lendemain il fit reprendre les sacrifices, ayant rendu à Hyrcan le souverain pontificat. Néanmoins le carnage fut atroce dans l'enceinte sacrée et des Juifs y prirent part. Jérusalem et tout le territoire juif fut assujetti à un tribut. Pompée en détacha toutes les villes qui n'étaient devenues juives que par la force : Hippos, Scythopolis, Pella, Dium, Samarie, Marissa, Azot, Iamnia, Aréthuse (2). L'accès de la mer fut perdu avec les villes de Gaza, Joppé, Dora, la tour de Straton qui furent annexées à la nouvelle province de Syrie.

Pompée avait gardé captifs Aristobule et ses deux fils, Alexandre et Antigone; l'aîné s'enfuit sur la route. Le roi juif dut suivre au Capitole le char triomphal de son vainqueur (3). Les Juifs nombreux amenés à Rome en captivité, affranchis avec le temps, y fondèrent cette colonie appelée à un si brillant avenir. Les villes grecques d'outre-Jourdain, délivrées du joug des Juifs et restaurées, proclamèrent l'ère de Pompée (4).

(1) Josèphe dit : « le jour du jeûne », c'est-à-dire de l'expiation, ou le 10 Tichri, donc en octobre, et Schürer tient beaucoup à la date de l'automne avancé. Mais Strabon ayant écrit que Jérusalem était tombée le jour du jeûne, par où il entendait à tort le samedi (STRABON XVI, 2, 40 : τηρήσας τὴν τῆς νηστείας ἡμέραν, ἡνίκα ἀπείχοντο οἱ Ἰουδαῖοι παντὸς ἔργου), cf. DION CASS. XXXVII, 16 : ἐν τῇ τοῦ Κρόνου ἡμέρᾳ), la confusion s'explique aisément. Pompée qui se trouvait à Damas au printemps a pu gagner Jérusalem en huit ou dix jours. Il se trouvait déjà dans le Pont à l'automne.

(2) Nom de la célèbre source de Sicile, inconnu en Palestine. Nous soupçonnons Elousa, fort loin au sud de Marissa, mais placée tout près dans l'énumération des villes prises par Jannée qu'Hyrcan avait promis de rendre aux Nabatéens (*Ant.* XIV, I, 4).

(3) PLUTARQUE, *Pompée*, 45. Cependant il ne fut pas mis à mort après, selon la coutume romaine, car nous le verrons reparaître.

(4) Le point de départ de cette ère diffère suivant les villes de 64 à 61 av. J.-C. (SCHÜRER, II, p. 149).

§ 5. — *Hyrcan II, grand prêtre* (63-40).

Il est vraisemblable que la Judée, avec ses dépendances, la Galilée, et une bande très restreinte au delà du Jourdain qu'on nomma la Pérée (1), ne fut point incorporée officiellement à la Province de Syrie. Ce nom même de Province n'indiquait pas alors une administration directe et régulière. Mais le pays avait perdu son indépendance. Il payait tribut, et le gouverneur de Syrie veillait aux portes, toujours prêt à intervenir.

L'occasion lui en fut fournie par une tentative d'Alexandre, ce fils d'Aristobule qui avait échappé aux Romains. Aussitôt qu'il montra l'intention de secouer le joug, il recruta des soldats, jusqu'à 10.000 fantassins bien armés et 1.500 cavaliers. Il semble que les Asmonéens s'étaient maintenus à Alexandreion, à Hyrcanion et à Machéronte, comme dans des fiefs personnels. Avec ces points d'appui, Alexandre essaya de s'emparer de Jérusalem et de s'y fortifier. Mais il se heurta à la résistance des Juifs partisans d'Hyrcan : Josèphe parle même des Romains qui habitaient la ville. Le gouverneur de Syrie, Gabinius, envoya contre lui Marc-Antoine, le futur rival d'Auguste.

Alexandre, bientôt défait, obtint la vie sauve en rendant ses forteresses. Gabinius essaya alors de rompre l'unité politique des Juifs en divisant leur territoire en cinq sections, gouvernées chacune par l'assemblée des anciens : Jérusalem pour la montagne de Judée, Gazara pour les collines basses qui dominent la plaine, Amathus (2) pour la Pérée, Jéricho pour la vallée du Jourdain, Sepphoris pour la Galilée (3). Ainsi la nation n'avait plus d'unité politique, Hyrcan ne conservant d'autres fonctions que celles du sacerdoce, et le grand conseil de Jérusalem n'ayant juridiction que dans son district, car chaque conseil avait même pouvoir. De sorte que Josèphe conclut : « C'est ainsi que les Juifs, délivrés du gouvernement monarchique, furent organisés en aristocratie. » (4)

Cela se passait en l'an 57. Les Juifs se croyaient si peu délivrés de la monarchie à laquelle ils tenaient, — sauf la secte Pharisienne, — que dès l'année suivante ils reprirent les armes sous le commandement d'Aristobule, échappé de Rome. Il y fut bientôt reconduit, ayant été pris dans son repaire de Machéronte. Entre temps Gabinius avait promis à la femme

(1) Terme grec pour signifier un au-delà.

(2) Ruines d'*Ammata* sur la rive orientale du Jourdain, au nord du Iabboc.

(3) Schürer se demande si ces σύνοδοι étaient des *conventus iuridici* ou des régions organisées autour d'un centre où l'impôt devait être perçu. Les textes de Josèphe ne permettent pas de trancher le cas avec une telle précision; la pensée de Gabinius était sans doute de créer des districts indépendants.

(4) *Ant.*, XIV, v, 3.

d'Aristobule qu'il lui rendrait ses enfants en échange des places fortes qu'elle avait livrées et il tint parole.

Engagé lui-même dans une guerre en Égypte, le gouverneur romain eut beaucoup à se louer des bons offices d'Antipater, car cette famille de maires du palais poursuivait sa politique d'usurpation grâce à la faveur des maîtres étrangers et en perpétuant la discorde parmi les Juifs. Lorsqu'Alexandre se souleva de nouveau, Antipater sut lui enlever beaucoup de partisans. Malgré tout, trente mille Juifs luttèrent pour la liberté auprès du Thabor et subirent une sanglante défaite. Josèphe, qui copie étourdiment Nicolas de Damas, explique ces révoltes par « le goût constant des Juifs pour les révolutions ». Même comme Pharisien il ne se serait pas exprimé aussi durement. En fait les Juifs ne pouvaient se résigner au joug étranger : la lutte n'était plus entre Hyrcan et Aristobule, mais entre les nationalistes et l'envahisseur.

Dès ce moment la haine était si forte, l'espérance en Dieu si assurée, qu'on suivait les étendards du premier venu. C'est ainsi qu'un certain Pitholaüs souleva tant de monde que 30.000 des révoltés furent vendus comme esclaves.

Antipater, peu soucieux du sentiment patriotique des Juifs en sa qualité d'Iduméen, et comprenant qu'on ne résistait pas à Rome, engageait déjà beaucoup de Juifs à suivre sa politique. Les Asmonéens le servaient par leurs révoltes en lui assurant ainsi la faveur des Romains auxquels il se rendait utile.

Cependant Rome n'était pas moins divisée que la Judée, et la famille d'Antipater se trouva bientôt devant le problème de savoir quel général romain il était opportun de servir. Cette angoisse dura dix-neuf années (49-30). Les vagues qui agitaient le monde romain expiraient en remous sur cette région orientale de la Méditerranée qui détenait le passage entre les deux continents d'Afrique et d'Asie. Il ne suffisait pas de savoir discerner quel serait à la fin le plus fort, il fallait encore tenir compte des situations acquises qui permettaient à celui qui serait le vaincu de l'avenir de frapper sur-le-champ des coups irrémédiables.

César franchit le Rubicon (49 av. J.-C.). A Rome il trouva Aristobule en prison et pensa qu'il pourrait lui être utile en Judée contre Pompée, alors maître de l'Asie. Il lui confia même deux légions.

Les Pompéiens demeurés à Rome parèrent le coup en empoisonnant Aristobule, et Pompée donna l'ordre d'exécuter son fils Alexandre qu'il tenait captif à Antioche.

Hyrcan et Antipater étaient donc liés à la fortune de Pompée. Aussitôt après Pharsale, ils changèrent de camp. Dans la seule occasion où le bonheur de César parut tenu misérablement en échec par la révolte des

Alexandrins, Antipater confiant dans sa fortune, vola à son secours avec trois mille Juifs de bonnes troupes, força Péluse, persuada aux Juifs d'Égypte surtout à ceux qui étaient groupés dans le territoire d'Onias, d'imiter sa volte-face, et se montra général aussi habile que politique résolu.

De ce jour date l'alliance étrange et souvent si étroite entre les princes hérodiens et la maison de César.

Quand César vint en Syrie en 47, Antigone ne manqua pas d'alléguer auprès de lui son père Aristobule et son frère Alexandre mis à mort pour sa cause. Mais César agissait déjà en représentant authentique des intérêts de Rome : Antipater n'eut pas de peine à lui montrer que les Asmonéens, adversaires de Pompée, étaient avant tout des ennemis du nom romain, beaucoup plus dangereux que le débonnaire Hyrcan. Aussi ce dernier, confirmé dans le Sacerdoce, fut nommé de nouveau ethnarque des Juifs, les districts de Gabinius étant abolis, et Antipater, déjà en fait son intendant ou son premier ministre, fut nommé officiellement procurateur (1).

Josèphe a groupé à cette occasion un certain nombre de décrets, émanant soit du dictateur lui-même, soit du sénat, soit même de diverses villes d'Asie (2). Il est malaisé de discerner exactement la date de ces pièces, qui n'ont pas été reproduites sans altérations. Mais leur authenticité n'est pas contestable, et s'il s'élevait quelque doute particulier, il n'atteint pas les grandes lignes du statut légal que les Juifs durent à César et que les magistrats romains obligèrent les villes d'Asie à respecter et à ratifier.

En Judée Hyrcan, proclamé ethnarque avec l'hérédité dans sa famille, a le droit de juger toutes les contestations entre Juifs. Le pays demeure assujetti au tribut, mais il est en exempté l'année sabbatique. Jérusalem peut relever les murs renversés par Pompée. Joppé est rendue aux Juifs, sauf à payer un droit pour le port, et aussi les villes de la grande plaine, c'est-à-dire de la Galilée.

On est étonné de lire en outre dans un décret de César de l'an 47 (3) : « Et tous les territoires, localités, villages, dont les rois de Syrie et de Phénicie, alliés des Romains, ont eu par concession gratuite la jouissance, appartiendront, par décision du Sénat, à l'ethnarque Hyrcan et aux Juifs ». C'était rayer, d'un trait de plume, toutes les mesures prises par Pompée et restituer aux Juifs les conquêtes d'Alexandre Jannée. L'exécution de ce décret dépendait à la fois de la bonne volonté des magistrats romains et du pouvoir des Juifs. Il était interdit aux troupes romaines de traverser la Judée et d'y lever des contributions de guerre.

(1) ἐπίτροπος (*Ant.*, XIV, VIII, 5). Les petites monarchies orientales avaient déjà une sorte de grand vizir. Chez les Nabatéens il portait le titre de frère du roi.
(2) *Ant.*, XIV, x.
(3) *Ant.*, XIV, x, 6.

Dans tout l'empire, et en dépit de la résistance des villes grecques, les Juifs avaient pleine liberté d'exercer leur culte et de se réunir pour cela. Les lois si sévères pour les associations n'avaient pas de force contre eux, même à Rome (1). Ils n'étaient pas assujettis au service militaire (2).

Ainsi les Juifs, comme nation, étaient censés les amis et les alliés du peuple romain. Dans l'empire le pouvoir comptait sur leur docilité, leur faisait confiance sans les astreindre à l'aider par les armes. Dès lors commença pour eux une situation vraiment privilégiée, qui leur fut toujours garantie. Cependant ils n'étaient pas d'ores et déjà citoyens d'Alexandrie comme Josèphe l'a soutenu d'après une pièce fausse (3), mais il leur était permis d'acquérir le titre de citoyens romains.

Investi de la confiance de César, Antipater y répondit en prêchant partout la soumission aux Romains, et il profita de cette faveur pour avancer sa famille. Ses fils furent nommés stratèges, Phasaël à Jérusalem, Hérode en Galilée. Hérode, âgé de vingt-cinq ans (4), fit ses premières armes contre une bande que Josèphe dit avoir été des brigands, dirigés par un certain Ézéchias. Il le tua avec un bon nombre de ses fidèles. Dans ces termes, l'affaire n'aurait pas dû avoir de suites. Or les grands de Jérusalem se plaignirent, comme si la justice avait été lésée, personne ne devant être mis à mort sans un jugement du sanhédrin. Ils regardaient donc Ézéchias et ses partisans moins comme des brigands armés qu'il faut bien tuer sur place que comme un parti politique. Jaloux du pouvoir croissant d'Antipater et de ses fils, et attachés sans doute à la dynastie asmonéenne qu'on faisait tomber dans le mépris public, ils remontrèrent à Hyrcan que l'occasion était bonne pour ruiner les ambitions d'une maison dont Hérode promettait d'être un chef plus gênant que le sage Antipater. Hérode cité devant la cour de justice de Jérusalem, c'est-à-dire le sanhédrin, demeuré seul debout dans la débâcle des institutions de Gabinius, se présenta en général vainqueur, escorté d'une garde du corps. Un seul sanhédrite, Saméas, où il faut reconnaître le célèbre Chemmaya, ne se laissa pas intimider et grâce à son influence une condamna-

(1) « Car Caïus César, notre général en chef, a interdit par ordonnance la formation d'associations à Rome, les Juifs sont les seuls qu'il n'ait pas empêchés de réunir de l'argent ou de faire des banquets en commun ». (*Ant.*, XIV, x, 8). Décret en faveur des Juifs de Délos, l'île sainte, où l'on voyait sans doute avec plus de répugnance les Juifs pratiquer leur culte. On a retrouvé dans l'île leur synagogue (*RB.*, 1914, p. 523 ss., *La synagogue de Délos,* par M. A. Plassart). Cf. SUÉTONE, Caesar, 42 : *Cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit.*

(2) Cela dès l'an 49, quand Lentulus fut chargé par le Sénat de recruter dans la province d'Asie deux légions de citoyens romains (*Ant.*, XIV, x, 12).

(3) *Ant.*, XIV, x, 1 ; cf. *C. Apion, II,* 4. Contesté par M. Chamonard parce que Claude n'en parle pas dans son décret si favorable aux Juifs d'Alexandrie (*Ant.*, XIX, v, 2). La question est tranchée dans le sens négatif par la découverte de la lettre de Claude aux alexandrins; cf. *RB.*, 1931, p. 273 ss.

(4) Josèphe dit 15, en contradiction avec l'âge de 70 ans qu'il donnera à Hérode à sa mort.

tion aurait été prononcée si Hyrcan n'avait reçu l'ordre de Sextus César, gouverneur de Syrie, de ne pas toucher à Hérode. On lui conseilla donc de se dérober au jugement par la fuite. Après quoi Sextus le nomma préfet de Cœlésyrie et le mit en état de marcher contre Jérusalem. Antipater seul eut assez d'autorité sur son fils pour le renvoyer dans son domaine de Galilée.

César fut assassiné aux ides de mars de l'an 44. Les provinciaux le pleurèrent, mais personne plus que les Juifs de Rome qu'on voyait se lamenter jour et nuit auprès de son bûcher (1).

Les Juifs de Judée et la maison d'Antipater avaient encore plus sujet de gémir, mais il eût été imprudent de témoigner des regrets. Cassius, un des meurtriers, était maître de l'Orient. Il avait besoin d'argent, et imposa aux Juifs une contribution de sept cents talents. Les habitants d'Emmaüs, de Lydda, de Thamna et de Gophna qui s'y refusèrent furent vendus comme esclaves. Les défenseurs de la liberté romaine avaient la main lourde pour les provinciaux. Hérode fut le premier à payer et montra tant d'empressement à gagner les bonnes grâces de Cassius qu'il fut nommé de nouveau préfet de Cœlésyrie. C'était sur lui que reposaient désormais les destinées de sa famille. Antipater, toujours si avisé, et dans cette occasion trop généreux, ne sut pas comprendre la haine implacable que nourrissait contre lui un certain Malichos, résolu à le supplanter dans la faveur d'Hyrcan : il périt empoisonné à la table du grand prêtre. On doit lui rendre cette justice que, s'il empiéta sur les pouvoirs de son souverain, il y était presque contraint par l'incapacité du bonhomme, et qu'il ne cessa de lui témoigner des égards. Son fils Hérode devait être moins scrupuleux.

Malichos n'était qu'un aventurier. Antigone, fils d'Aristobule, qui avait pris les armes, était pour Hérode un rival plus redoutable. Cassius, défenseur de l'aristocratie à Rome, avait installé en Orient des tyrans pour soutenir sa cause. Deux d'entre eux, Ptolémée de Chalcis et Marion de Tyr prirent le parti du prince asmonéen, le premier parce qu'il avait épousé sa sœur, le second dans le dessein de s'agrandir, et en effet il s'empara de trois forteresses de Galilée. Hérode entra lui aussi en campagne, coupa le chemin à Antigone en route pour la Judée, le battit, et pénétra avant lui à Jérusalem. Déjà marié à une femme d'assez bonne condition, Doris (2), qui lui donna Antipater, il se fiança à Mariamme,

(1) Suétone, *Caesar*, 84 : *In summo publico luctu exterarum gentium multitudo circulatim suo quaeque more lamentata est, praecipue Judaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt.*

(2) Iduméenne d'après W. Otto (Pauly-Wissowa), mais, d'après Josèphe, d'une famille de Jérusalem (*Bell.*, I, xxii, 1). S'il la nomme δήμοτις dans *Ant.*, XIV, xii, 1, c'est sans doute pour dire qu'elle n'était pas étrangère : dans *Bell.*, I, xii, 3, ἦκτο γυναῖκα τῶν ἐπιχωρίων οὐκ ἄσημον. Il est vrai qu'on aimerait à supposer que « de Jérusalem » est une faute de copiste pour « de l'Idumée ».

fille d'Alexandre, et petite-fille d'Hyrcan par sa mère. Il se rattachait ainsi à la famille des Asmonéens et se rapprochait de la royauté que Cassius lui avait promise quand il aurait vaincu Octave et Antoine (1). Mais Brutus et Cassius furent défaits à Philippes, et Antoine vint réduire l'Orient (automne de l'an 42). L'heure était critique pour le protégé de Cassius, et l'aristocratie juive essaya d'en profiter. Antoine était à peine en Bithynie qu'on vint de Jérusalem protester contre les fils d'Antipater, Hérode et Phasaël, et cela au nom d'Hyrcan. Mais Hérode vint aussi, et sut rappeler à Antoine, maître d'une moitié du monde romain, les liens d'hospitalité qui avaient lié Antipater au même Marc-Antoine, lieutenant de Gabinius. Hyrcan lui-même — ou du moins son conseil — ne manqua pas d'habileté pour couvrir sa volte-face. Ses envoyés joignirent Antoine à Éphèse et représentèrent le peuple juif comme une victime de Cassius: ils demandaient justice contre lui, la liberté pour les Juifs vendus en esclavage et la restitution des territoires enlevés en Galilée dans cette époque de terreur. Antoine accorda tout, rejetant la faute sur les ennemis de César dont les Juifs n'avaient jamais cessé d'être les amis. Restait le grief des notables Juifs contre Hérode et Phasaël. Antoine était prévenu pour les deux frères, et comme Hyrcan leur donnait désormais son suffrage, les appelants de Jérusalem ne réussirent qu'à se faire massacrer. Phasaël et Hérode furent nommés tétrarques; Hyrcan était relégué de droit, comme il l'était de fait, dans son sacerdoce.

Alors se passa une surprenante péripétie. Antoine avait suivi en Égypte Cléopâtre qui était venue le conquérir en Cilicie. Les Parthes profitèrent de son absence pour envahir la Syrie (2). Antigone se jeta dans leurs bras; ils consentirent à se servir de lui. Porté par l'opinion publique nationale qui voyait en lui un libérateur du joug des Romains, il arriva avant ceux-ci à Jérusalem; mais s'il put occuper le Temple que les prêtres lui livrèrent volontiers, Hérode et son frère se maintinrent dans le palais. La guerre civile éclata. La bravoure et l'habileté d'Hérode contraignirent Antigone à appeler les Parthes qui se présentèrent en arbitres. Hyrcan et Phasaël s'y laissèrent prendre d'abord et se rendirent en Galilée auprès du chef parthe Barzapharnès. Celui-ci avait partie liée avec Antigone et aurait pu au premier instant se défaire des deux princes juifs. Mais il tenait surtout à s'emparer d'Hérode qui bientôt avait su flairer le piège, et il essaya de l'aller prendre à Jérusalem. Ses agents, par excès de zèle, mirent aux fers Hyrcan et Phasaël. Hérode, prévenu, ramassa une petite troupe et conduisit sa mère, sa sœur, sa fiancée, la mère de celle-ci,

(1) *Ant.*, XIV, XI, 4.
(2) En l'an 40 av. J.-C.

acquise à sa cause, dans sa forteresse de Masada (1). La colline domine la Mer Morte d'environ 500 mètres ; elle est séparée du désert de Judée par une vallée profonde. Dans ce repaire inaccessible les femmes étaient en sûreté, gardées par huit cents personnes. Lui restait seul, libre de courir sa chance, et s'enfuit à Pétra chez les Nabatéens, amis de son père.

Antigone demeurait le maître. Il fit couper les oreilles à Hyrcan pour le rendre indigne du sacerdoce. Phasaël prévint ses ennemis en se brisant la tête contre une pierre, consolé par la pensée que son frère s'étant échappé il aurait un vengeur.

§ 6. *Antigone* (40-37).

Antigone, grâce aux Parthes, était roi et grand prêtre. Roi, il se nommait Antigone ; comme grand prêtre il conservait son nom juif de Mattathias (2). Mais il ne devait pas jouir en paix de sa double dignité.

Hérode n'avait pas été reçu par Malikou, roi des Nabatéens, intimidé par les Parthes. D'ailleurs, apprenant la mort de Phasaël, qu'il avait espéré racheter par l'intermédiaire des Arabes, il ne songea plus qu'à refaire à lui seul la fortune de sa famille. Il avait acquis la conviction très claire que tout dépendait désormais en Judée du bon plaisir des Romains. Il courut donc à Rome, s'embarquant à Alexandrie quoique la mauvaise saison fût déjà avancée, et, sûr de l'appui d'Antoine, s'assura aussi les bonnes grâces d'Octave, lui rappelant les services rendus par Antipater à César son père adoptif. Leur décision prise, le sénat la ratifia, et puisqu'Antigone avait pris le titre de roi, il ne voulut pas donner à son candidat un titre inférieur comme celui d'ethnarque. Il concéda donc la couronne à Hérode, leur instrument dans la guerre contre les Parthes dont Antigone était la créature (3). Le décret qui le nommait roi des Juifs fut déposé au Capitole ; Antoine donna un grand festin. On était à la fin de l'an 40. Hérode partit aussitôt, et la guerre civile recommença. Le récit de Josèphe est d'un bout à l'autre un panégyrique d'Hérode qui s'étend complaisamment sur toutes ses actions d'éclat.

Il raconte même avec détails celles qui n'eurent aucune importance sur l'issue de la guerre, comme l'extermination des brigands (4) cachés dans les grottes d'Irbid, qu'il assaillit au moyen de caisses suspendues à des

(1) *RB.*, 1894, p. 263 ss.
(2) Monnaies : ΒΑCΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΓΟΝΟΥ מתתיה הכהן הגדל.
(3) Il semble que les Romains eurent quelque scrupule d'enlever la couronne à la dynastie légitime, puisqu'il existait un fils d'Alexandre, Aristobule. Mais l'intérêt politique l'emporta. D'après Appien, *Civ.*, V, 75, Hérode fut seulement nommé roi des Iduméens et des Samaritains (Cité par Chamonard).
(4) A moins que ces « brigands » n'aient été des adversaires politiques.

cordes et descendues du sommet de ces montagnes qu'on n'aurait pu escalader par en bas. Peut-être d'ailleurs sans sa prodigieuse énergie et ses habiles manœuvres aurait-il succombé dans la lutte.

Car Antigone ne restait pas inactif et n'était pas l'adversaire méprisable qu'a peint Wellhausen (1). Les Parthes chassés de Syrie par Ventidius, il avait résolu d'agir par lui-même et avait incontestablement pour lui la noblesse, le sacerdoce et l'immense majorité du peuple, en haine d'un joug doublement étranger, celui d'un Iduméen demi-juif imposé par Rome. Tout d'abord il avait assiégé Masada, mais sans succès. Lui aussi s'était assuré des intelligences parmi les Romains, et avait gagné à prix d'argent Silon (*Pompaedius Silo*), légat de Ventidius. Si bien qu'Hérode, débarqué à Ptolémaïs et aidé des Juifs de Galilée, son ancien fief, put bien délivrer Masada, mais se trouva impuissant en Judée. Les Romains, ses auxiliaires, se plaignaient toujours de n'être pas ravitaillés, et s'empressèrent de prendre leurs quartiers d'hiver à Jéricho. Il ne faudrait pas se représenter des légions de citoyens romains conduites à la victoire par Pompée ou César, mais des troupes auxiliaires syriennes, engagées dans une lutte de guérillas sous des chefs indifférents au succès d'un roi des Juifs contre un autre roi qui payait mieux.

Las d'efforts héroïques, mais inutiles, Hérode abandonna la partie et alla chercher un secours plus efficace auprès d'Antoine, occupé au siège de Samosate. Les Parthes avaient été défaits de nouveau ; il ne s'agissait plus que de remettre l'ordre en Syrie et en Judée. Le dictateur était engagé d'honneur à faire prévaloir la cause de son favori. Cette fois les Romains entrent en scène tout de bon. Sossius est envoyé en Judée avec deux légions de renfort.

Il était temps. Pendant l'absence d'Hérode, Antigone avait battu Joseph, frère d'Hérode, assisté de cinq cohortes romaines, et lui avait fait trancher la tête. Les Galiléens eux-mêmes se soulevaient pour la cause nationale.

L'entrée en scène d'Hérode avec ses légions rétablit les affaires. Au printemps de l'an 37 il campa devant Jérusalem, et comme pour affirmer ses droits aux suffrages de la nation, il épousa solennellement à Samarie sa fiancée Mariamme, fille d'Alexandre. Sossius arrivait enfin. Il fit sa jonction avec Hérode sous les murs de Jérusalem. Ensemble ils disposaient de onze légions et de six mille cavaliers, sans compter les auxiliaires de Syrie (2).

La ville se défendit. Le siège dura probablement cinq mois, de février à juin 37. Il fallut emporter le premier, puis le second mur, enfin les fortifications du Temple. D'après Josèphe, le dernier assaut fut donné

(1) *Op. l.*, p. 304.
(2) C'est le chiffre de Josèphe *Ant.* XIV, XVI, 1), manifestement exagéré.

le jour du jeûne, vingt-sept ans jour pour jour après l'entrée de Pompée dans le Temple, en la cent quatre-vingt-cinquième olympiade, le troisième mois. Comme il serait plus qu'étrange de parler du mois d'une olympiade dont on n'indique pas l'année (1), on doit penser que c'est le troisième mois du siège, ce qui ne concorde guère avec les autres données de Josèphe. D'autre part, si Pompée a pu attaquer la ville un samedi, il serait étrange qu'Hérode se soit donné ce tort au moment où il entrait en vainqueur dans sa capitale juive. Josèphe a donc reproduit des sources peu conciliables, ou suivi l'opinion populaire qui inclinait à choisir le jour de l'expiation pour celui de la grande défaite. On s'en tiendra donc à un jour de l'été de l'an 37, cette année étant bien fixée par les noms des consuls.

La source de Josèphe, jusqu'alors très favorable à Hérode, n'a pas laissé de mentionner l'acharnement des Juifs de son parti (2) : « Ce fut un carnage général : les Romains étaient irrités des lenteurs du siège, et les Juifs de l'armée d'Hérode ne voulaient laisser vivant aucun de leurs adversaires, On égorgea les malheureux entassés dans d'étroites ruelles, dans les maisons ou réfugiés dans le Temple; il n'y eut ni pitié pour les enfants et les vieillards, ni ménagement pour la faiblesse des femmes. » Il est vrai que l'historien montre la clémence d'Hérode s'efforçant en vain de calmer des furieux, et son soin d'empêcher ses alliés étrangers de pénétrer dans le Sanctuaire et d'y voir ce qu'ils auraient inévitablement pillé. Le nouveau roi ne voulait pas régner sur des ruines : il arrêta le pillage en indemnisant les soldats sur ses propres biens. Dans toute cette histoire, ce qu'il y a de plus étonnant, c'est la richesse prodigieuse que savaient amasser les princes juifs. Nous aurons à y revenir.

Antigone pour éviter la vengeance d'Hérode vint se jeter aux pieds de Sossius qui se moqua de lui, non sans lui laisser la vie pour l'amener à Antoine. Mais Antoine avait toujours besoin d'argent, et Hérode en avait toujours à sa disposition. Antigone fut décapité. La dynastie asmonéenne était éteinte.

(1) De 1 à 4.
(2) *Ant.*, XIV, XVI, 3.

CHAPITRE IX

LA RENAISSANCE DU MESSIANISME PERSONNEL DAVIDIQUE.

Ainsi donc les espérances que les Juifs pieux avaient fondées sur les Asmonéens avaient été amèrement déçues. Nul ne le ressentit plus douloureusement que leurs chefs spirituels, zélés pour la Loi, mais qui se croyaient le droit de la compléter par leurs traditions, ceux qu'on nommait déjà les Pharisiens depuis qu'ils formaient un parti séparé. Le sacerdoce suprême avait brisé avec eux aux derniers jours d'Hyrcan.

Alexandre Jannée, usurpateur du trône de David, leur avait fait une guerre acharnée. Quelques conquêtes, chèrement achetées par le sang d'Israël, ne compensaient pas le mépris où était tombé le pontificat, représenté par un soudard débauché, traité par le peuple indigné comme un acteur qui joue mal son rôle, alors que ce rôle était sacré. Revenus au pouvoir par la faveur d'une femme, les Pharisiens n'avaient pu s'y maintenir. Ils avaient vu bientôt la maison des Asmonéens divisée en deux factions qui se disputaient l'appui d'étrangers idolâtres, livrant ainsi le pays à un joug détesté, se meurtrissant dans la guerre civile, perpétuée malgré la nécessité de faire front à l'ennemi. Les deux partis avaient été le jouet d'un Romain sacrilège profanateur du temple de Jérusalem, jusqu'au jour où le grand général avait succombé en Égypte d'une mort ignoble.

Cette suite déconcertante de châtiments, tantôt sur Israël, tantôt sur ses oppresseurs, faisait pressentir la restauration que les prophètes avaient toujours promise après les grands jugements de Dieu, la hutte de David relevée, ses brèches réparées dans le même éclat qu'aux jours d'autrefois (1). Qui se ferait l'interprète de cette grande leçon et de ces espérances?

Par une rare fortune, nous possédons un recueil de dix-huit pièces, écrites sur le modèle des psaumes, qui sont en grande partie une explication des voies de Dieu à la lumière des doctrines religieuses de ce parti pieux devenu le parti des Pharisiens. Nous croyons cependant y discerner plusieurs auteurs et même plusieurs tendances.

Le recueil a été attribué à Salomon, par ce goût du temps de chercher

(1) Amos, IX, 11.

aux ouvrages récents un patronage illustre ancien. Néanmoins aucun de ces psalmistes ne recourt aux artifices de l'Apocalypse : chacun parle des événements récents comme s'il en était le contemporain, sans autre voile que celui de l'anonyme pour les personnes. Ces psaumes, dits de Salomon, nous sont parvenus dans un grec qui trahit un original hébreu (1).

Plusieurs de ces pièces ont un caractère historique : elles sont d'une telle importance que nous devons les passer en revue.

La plus ancienne nous paraît être le ps. VII. Le psalmiste a craint un moment que les ennemis ne s'emparent de la ville où Dieu demeure. Mais ils ont été repoussés :

[2] Puisque tu les as repoussés, ô Dieu,
 que leur pied ne foule pas l'héritage de ta sanctification!
[3] Châtie-nous, toi, à ton gré,
 et ne nous livre pas aux nations!

Tant que Dieu habitera parmi son peuple, aucune nation ne prévaudra contre Israël; il fera plutôt miséricorde à Jacob au jour qu'il a promis. C'est bien le Temple qui était menacé, et qui a été sauvé. Il est donc impossible de dater ce petit cantique du temps, relativement calme, qui a suivi la prise de Jérusalem par Pompée (2). Il s'agit plutôt du siège du Temple mené par Hyrcan et les Nabatéens, et levé par eux sur les ordres de Scaurus, lieutenant de Pompée. Si la critique ne l'entend pas ainsi, c'est qu'on ne veut pas imaginer les Pharisiens heureux de la délivrance d'Aristobule réfugié dans le Temple. Mais aussi le psaume ne respire-t-il aucune haine de parti. Il est uniquement inspiré par l'amour d'Israël. Il eût été bien placé dans la bouche d'Onias (3), si ce bon Israélite n'avait péri victime de son dessein arrêté de ne pas tenir pour ennemis les défenseurs du Temple, non plus que les Israélites qui l'assiégeaient. Cependant le péril devint plus grave quand Pompée en personne marcha contre Jérusalem. La ville se rendit, mais le Romain dut forcer les murailles du Temple et il y entra par la brèche.

Ce sont les événements qu'envisage le ps. VIII.

(1) *Die Psalmen Salomo's*.. édition critique de von Gebhardt, dans *TU*, XIII, 2, 1895. C'est l'édition que nous suivons pour le texte et la numérotation des versets. — *Psalms of the Pharisees*, commonly called the Psalms of Solomon, avec une introduction et une traduction en anglais, par H. E. Ryle et M. R. James, 1891. — *Les Psaumes de Salomon*, introduction texte grec et traduction par J. Viteau, Paris 1911, qui donne une abondante bibliographie. — Une traduction syriaque, d'après le grec, et qui ne peut donc représenter qu'une tradition manuscrite du grec a été découverte et publiée par Rendel Harris : *The odes and Psalms of Solomon*, now first published from the syriac version, Cambridge, 1909, avec une traduction anglaise. Les principales variantes de cette version ont été insérées par François Martin dans l'édition de Viteau.

(2) Opinion de M. Viteau.

(3) Voir plus haut, p. 138.

L'auteur était à Jérusalem. Il entend de loin le bruit de la trompette annonçant le carnage : la tempête vient du désert. C'est Pompée montant de Jéricho. Il serait temps pour Dieu d'intervenir.

> [3]Et j'ai dit à mon cœur : où donc Dieu le jugera-t-il?

Puis l'ennemi approche. Le psalmiste se sent défaillir. Il est sûr pourtant que Dieu a raison. Il faut donc que les chefs des Juifs aient été bien coupables! Et en effet ils commettaient en secret la luxure. Mais voici quelque chose de plus spécial (1) :

> [11]Ils ont fait leur proie des choses saintes de Dieu,
> Comme s'il n'y avait pas d'héritier pour les revendiquer.

Les Asmonéens, même Hyrcan, n'étaient donc pas les grands prêtres légitimes. De plus les prêtres fréquentaient l'autel du Seigneur au sortir de toutes les souillures, plus coupables que les païens, puisqu'ils profanaient consciemment des choses saintes, dont les païens ne connaissaient pas le caractère sacré. Aussi ont-ils été pris d'un esprit de vertige. Lorsque l'homme puissant, appelé par Dieu des extrémités de la terre, eut décidé de s'emparer de Jérusalem, les princes du pays allèrent à sa rencontre, lui firent bon accueil, lui ouvrirent les portes de la ville, dont les murs étaient couronnés de fleurs. L'auteur n'épargne donc pas les partisans d'Hyrcan ni ceux d'Aristobule qui reçurent Pompée dans Jérusalem. Il lui répugne de parler de la prise du Temple. Aussitôt entré, l'ennemi fait périr les chefs et déporte leurs fils et leurs filles.

Ils avaient souillé Jérusalem et les choses consacrées à Dieu : Dieu est juste. Heureusement, dans cette malice générale, les saints de Dieu figuraient sous le symbole des agneaux. C'est vers eux que le Seigneur pourra tourner sa miséricorde, en rassemblant les dispersés d'Israël. La confiance du psalmiste n'est pas ébranlée, mais il ne dit pas encore sur quoi elle repose.

Le psaume 1[er] n'est qu'une méditation sur ces graves événements, à la vérité interrompue. Il révèle une des principales fautes des chefs responsables : l'arrogance, fondée sur une opinion pervertie de ce qu'est la justice. L'État juif s'est cru juste parce qu'il était prospère :

> 3. « J'ai conclu dans mon cœur que j'étais rempli de justice,
> parce que je réussissais et que j'avais beaucoup d'enfants ».
> 4. Leur richesse s'est développée dans toute la terre,
> et leur gloire jusqu'aux extrémités de la terre.
> 5. Ils se sont élevés jusqu'aux astres;
> ils ont dit qu'ils ne tomberaient pas.

(1) τὰ ἅγια τοῦ Θεοῦ διήρπάζοσαν, ὡς μὴ ὄντος κληρονόμου λυτρουμένου.

Le psalmiste, soit qu'il prenne ici la parole, soit qu'il parle au nom de la personne morale de la nation, moins coupable que ceux qui la dirigeaient, confesse que la prospérité n'est pas une preuve d'innocence ; si les chefs ont été frappés, c'est qu'ils commettaient des fautes secrètes.

Le psaume II enveloppe dans une seule perspective tous les jugements de Dieu.

L'impie a renversé avec le bélier les remparts qui protégeaient l'autel, es soldats étrangers se sont promenés sans quitter leurs chaussures sur sa sainte esplanade. C'est que déjà le sanctuaire était souillé, aussi bien que les offrandes. Dieu n'a plus voulu recevoir de dons, et le temple ne comptait plus pour rien à ses yeux. Les jeunes gens et les jeunes filles ont été traînés en captivité, avec une marque sur le cou, insigne de leur esclavage parmi les nations. Les fils de Jérusalem ont été exposés au déshonneur et aux sarcasmes de tout venant; Jérusalem, naguère parée d'une couronne, se lamente revêtue d'un sac. Tout cela était mérité. Pourtant le châtiment n'est-il pas suffisant? Les païens n'ont point agi par zèle comme des juges, mais en lâchant le frein à leur soif de pillage. Le psalmiste demande à Dieu de les punir à leur tour, et il le demanda sans doute longtemps après leur crime, car sa prière fut aussitôt exaucée :

25. Ne tarde donc pas, ô Dieu, à faire retomber leur faute sur leur tête,
 à punir par le déshonneur l'orgueil du dragon !
26. Et je n'ai pas attendu longtemps que Dieu me montrât cet insolent percé de coups
 sur les montagnes d'Égypte,
 au-dessous du dernier des hommes, réduit à rien sur terre et sur mer,
27. son cadavre porté sur les vagues en grand mépris,
 et il n'y avait personne pour l'ensevelir.

Ici personne ne pouvait méconnaître Pompée, succombant sans gloire dans un guet-apens où l'avaient attiré des traîtres, auprès du mont Cassius, tué en mer, et laissé sur le rivage en attendant les soins funéraires plus que modestes d'un affranchi. Le psalmiste ne lui reproche pas d'avoir violé le sanctuaire, péché moins grave de la part d'un païen que les profanations des prêtres de Dieu, mais l'orgueil insensé qui lui avait fait oublier sa condition humaine. Dieu a donc su rendre une justice parfaite envers tous les pécheurs. Mais s'ils ont été punis pour toujours selon leurs œuvres, il est aussi des justes, qui peuvent tout espérer de sa miséricorde.

Pompée étant mort en septembre 48, le psaume II doit avoir été composé peu après, sous l'impression de ce revirement prodigieux.

Le ps. XVII récapitule une fois de plus les fautes du passé, leurs causes, les châtiments dont le souvenir est encore cuisant, mais il développe enfin l'espérance. Les Asmonéens ne comptent plus. Sans appuyer sa conviction sur aucun indice tiré de la politique générale, comptant uniquement sur

le secours miraculeux du Seigneur, l'auteur voit le salut dans le Messie, promis à la maison de David. Son poème, de beaucoup le plus étudié de toute la collection, est un hymne au règne de Dieu, réalisé dans Israël et sur toute la terre par son représentant qui gouvernera en son nom et dans l'intérêt de sa gloire. Les mauvais rois, détestables usurpateurs, seront remplacés par l'Oint du Seigneur ; Dieu est seul le vrai Roi. Le thème de son règne, posé dès le début, clôt tout au dernier vers du poème :

Voici cette étonnante méditation historique qui se termine en prophétie (1) :

1. Seigneur, c'est toi qui es notre roi, à jamais et encore,
car c'est en toi, ô Dieu, que nous plaçons notre gloire.
2. Et combien de temps dure la vie de l'homme sur la terre?
Autant vaut sa durée, autant vaut l'espérance qu'on fonde sur lui.
3. Pour nous, nous mettons notre espérance en Dieu notre sauveur,
car la force de notre Dieu s'exercera à jamais, ensemble avec sa miséricorde.
Dieu jugera les nations, et son règne subsistera sur elles à jamais.

4. C'est toi, Seigneur, qui as choisi David pour roi sur Israël,
et tu lui as fait serment en faveur de sa race, à jamais,
que son règne ne disparaîtrait pas de ta présence.
5. A cause de nos péchés des pécheurs se sont élevés contre nous,
ils se sont imposés à nous et nous ont bannis, eux auxquels tu n'avais rien promis,
ils ont pris par force, et ils n'ont pas rendu gloire à ton nom vénéré,
9. ils ont remplacé le rang élevé qu'ils occupaient par la gloire royale,
ils ont désolé le trône de David par une orgueilleuse usurpation.

7. Et toi, ô Dieu, tu les renverseras et tu ôteras leur race de la terre,
quand s'élèvera contre eux un homme étranger à notre race.
8. Tu les puniras selon leurs fautes, ô Dieu,
ils te trouveront tels que le méritent leurs œuvres.
9. Dieu ne leur a pas fait grâce,
il a poursuivi leur race, et n'en a pas laissé subsister un seul :
10. le Seigneur est fidèle dans tous les jugements qu'il exerce sur la terre.

11. C'est un impie qui a dépouillé notre terre de ses habitants,
ils ont enlevé le jeune homme et le vieillard et leurs enfants avec eux,
12. et même pour son triomphe (2) il les a envoyés jusqu'en Occident,
avec les chefs du pays pour se jouer d'eux, et il n' a point eu de clémence.
13. Étant étranger, l'ennemi a agi avec insolence,
et son cœur ne savait rien de notre Dieu ;
14. et il a tout fait à Jérusalem,
comme font les nations dans les villes à leurs dieux (3).

(1) Traduction légèrement retouchée d'après *Le Messianisme*..., p. 230.

(2) Le grec ἐν ὀργῇ κάλλους αὐτοῦ, « dans la colère de sa beauté », ce qui est inintelligible. Nous hasardons une restitution en conjecturant pour l'hébreu ואף לתפארתו, le second mot pouvait être traduit κάλλος le premier être pris dans le sens de אף « colère ».

(3) Gebhardt conjecture τοῦ σθένους, « dans les villes conquises », mais le texte est excellent.

Au moment où l'auteur écrivait, il ne savait pas encore la mort de Pompée, et ne prévoyait pas le redressement d'Antigone. Le général romain est entré dans le Temple en étranger, on dirait presque en touriste qui garde le chapeau sur la tête au Saint-Sépulcre, parce qu'il n'a aucune idée de la sainteté du lieu. Un dieu étranger n'existe pas pour lui, non plus que les dieux d'une ville d'Asie conquise, qui font figure d'objets d'art — d'un art grossier. Les Asmonéens, Aristobule et son fils Antigone, ont été emmenés en Occident, et traînés derrière un char de triomphe au Capitole. Hyrcan n'est plus qu'ethnarque; le trône de David est donc vacant. Mais il importe, cette fois encore, de justifier le jugement de Dieu contre les monarques déchus et contre le parti des Juifs influencés par les païens, en rappelant leurs persécutions contre les saints du Seigneur. Cela s'est passé au temps d'Aristobule, et on se souvenait d'une situation pire encore sous Alexandre Jannée, entouré de Sadducéens et de mercenaires :

15. Et les fils de l'alliance au milieu d'un mélange d'étrangers avaient la haute main sur eux; et il n'y avait parmi eux personne qui pratiquât à Jérusalem la charité et la vérité.
16. Ceux qui aimaient les assemblées des saints ont fui loin d'eux;
 comme des passereaux ils ont été emportés de leur nid.
17. Ils ont erré dans les déserts pour sauver leur vie du péril; on était heureux dans un groupe de fugitifs si quelqu'un avait sauvé sa vie de leurs mains;
18. les impies les ont dispersés sur toute la surface de la terre.
 Car le ciel a cessé de distiller la pluie sur la terre,
19 les sources perpétuelles de l'abîme coulant des montagnes élevées se sont taries.
 Car il n'y avait parmi eux personne qui pratiquât la justice et l'équité;
20. depuis le chef jusqu'au petit peuple on péchait de toute manière :
 le roi était transgresseur, le juge sourd aux bonnes raisons, le peuple pécheur.

On remarquera que, uniquement préoccupé des monarques, le psalmiste n'a fait aucune allusion à des fautes des prêtres dans le culte. C'est la royauté qui a été coupable. Voici maintenant la péripétie :

21. Vois, Seigneur, et donne-leur le roi, fils de David,
 au temps que tu as fixé, ô Dieu, pour régner sur Israël ton serviteur,
22. et ceins-le de force, afin qu'il réduise les chefs injustes,
 qu'il purifie Jérusalem des nations qui la foulent et la ruinent.
23. Sage et juste, qu'il chasse les pécheurs de l'héritage,
 qu'il brise l'insolence du pécheur comme des vases de potier;
24. qu'il brise tout leur appui avec une verge de fer,
 qu'il détruise toutes les nations iniques par la parole de sa bouche;
25. que ses menaces mettent les nations en fuite devant lui,
 qu'il confonde les pécheurs par les pensées mêmes de leur cœur.

Le pays délivré, le Roi gouvernera le peuple saint :

26. Et il réunira un peuple saint qu'il dirigera dans la justice,
 et il jugera les tribus du peuple sanctifié par le Seigneur son Dieu,
27. et il ne permettra plus à l'injustice de se fixer au milieu d'eux
 et aucun homme habile au mal n'habitera avec eux,
 car il les connaîtra tous pour les fils de leur Dieu.
28. Et il les répartira sur le pays dans leurs tribus ;
 ni colon, ni étranger ne résidera plus parmi eux.

Le Messie sera aussi le Dominateur des nations :

29. Il jugera les peuples et les nations dans la sagesse de sa justice (1).
30. Et il aura les peuples des nations sous son joug pour le servir,
 et il rendra gloire au Seigneur au vu et au su de toute la terre,
 et il purifiera Jérusalem redevenue sainte comme au commencement.
31. Les nations viendront des extrémités de la terre pour voir sa gloire,
 apportant en présents les fils défaillants de la cité
 pour voir la gloire du Seigneur dont elle a été gratifiée par Dieu.
32. Lui-même est au-dessus d'eux comme un roi juste, instruit par Dieu,
 et durant ses jours il n'est point d'injustice parmi eux,
 car tous sont saints et leur roi est le Messie Seigneur (2).
33. Car il ne mettra pas son espérance dans les chevaux, les cavaliers et les arcs,
 et il n'aura pas un amas d'or et d'argent pour la guerre,
 il ne placera pas son espérance dans le nombre pour le jour du combat.

Union intime du Messie avec Dieu :

34. Le Seigneur lui-même est son Roi, espérance de celui qui est fort par l'espérance en Dieu,
 et il fera grâce à toutes les nations, craintives devant lui.
35. Car il frappera la terre de la parole de sa bouche, pour jamais,
 il bénira le peuple du Seigneur, vivant dans la sagesse avec bonheur.
35. Lui-même est pur du péché, digne de gouverner un grand peuple,
 de confondre les puissants et de faire disparaître les pécheurs par la force de la parole.
37. Durant ses jours il ne défaillera pas, appuyé sur son Dieu,
 car Dieu l'a rendu puissant dans l'Esprit-Saint
 et sage dans le conseil de l'intelligence, avec force et justice.
38. Et la bénédiction du Seigneur est avec lui dans sa force, et il ne sera pas défaillant.
39. Son espérance est dans le Seigneur : qui peut quelque chose contre lui ?
40. Il est ferme dans ses œuvres et robuste dans la crainte de Dieu,
 paissant le troupeau du Seigneur dans la foi et la justice,
 et il ne laissera défaillir personne pendant qu'ils paîtront.
41. Il les conduira tous sur le même pied d'égalité,
 et l'orgueil ne pourra se faire un titre de dominer sur eux.

(1) Il y a ici *diapsalma*, qui indique une pause et serait donc mieux placé après la ligne précédente.

(2) Le syriaque confirme la leçon du grec Χριστὸς Κύριος. On peut soupçonner que l'hébreu avait le Messie du Seigneur. En tout cas le Messie Seigneur ne peut être le Messie-Iahwé, car le Seigneur aurait été représenté par אדון.

Cet avenir splendide sera la réalisation de l'idéal des saints :

42. Tel est le noble aspect du roi d'Israël, dans le dessein de Dieu
de l'élever sur la maison d'Israël, pour en être le restaurateur.
43. Ses paroles sont plus pures que l'or du premier choix;
dans les assemblées il saura discerner les tribus du peuple sanctifié;
ses paroles sont comme les paroles des saints (1), au milieu des peuples sanctifiés.
44. Heureux ceux qui vivront dans ces jours,
et verront les biens d'Israël dans l'assemblée des tribus, œuvre de Dieu!
45. Que Dieu fasse venir promptement sa miséricorde sur Israël,
qu'il nous sauve de l'impureté d'ennemis profanes!
46. Le Seigneur lui-même est notre roi, à jamais et encore.

Les couleurs de ce messianisme sont si éclatantes, qu'il est inutile de le gloser pour faire ressortir son aspect positif. Il sied plutôt de relever ce qu'il ne dit pas. Dans la situation où se trouve la Judée, après que tant de guerres, même heureuses, ont tourné à la confusion d'Israël, le Roi de l'avenir ne sera pas un grand capitaine : c'est son Dieu qui fera tout; lui n'aura qu'à proférer des menaces, à ouvrir la bouche, et les ennemis seront renversés.

Aussi n'est-il pas à proprement parler un homme de guerre. Les Pharisiens renoncent à cet emploi du glaive, si efficace au temps d'Hyrcan Ier pour contraindre les Gentils à la circoncision, et que le livre des Jubilés avait projeté dans le passé jusqu'à le mettre dans les mains des patriarches pacifiques. Le Messie n'en aura pas besoin; il sera Salomon, plutôt que David.

Le Roi ne sera pas grand prêtre : rien ne le suggère. Le sacerdoce étant complètement en dehors de la perspective, on ne peut pas dire non plus qu'il disparaîtra. Et si la Loi n'est pas nommée davantage, ce n'est pas un indice qu'elle doive cesser d'exister. Les institutions divines, organes du règne de Dieu, continueront leur cours.

Le Roi ne régnera pas en son nom, mais comme l'agent du règne de Dieu, seul Seigneur et Roi d'Israël : il n'a donc en lui aucune participation spéciale de la nature divine. Hautement favorisé des dons de Dieu, il s'en servira surtout pour instruire et pour juger : c'est l'idéal d'un docteur, consommé en sagesse, juge impartial, qui sait tenir la parole dans les assemblées des saints, presque un docteur de la Loi couronné.

Il n'est point Dominateur des nations au même titre que Roi d'Israël.

(1) On croit que les saints sont les anges, mais ce n'est le sens dans l'A. T. que lorsque le contexte l'indique. Ordinairement ce sont de saintes personnes. Et les peuples sanctifiés ne peuvent être les anges. L'auteur regarde donc les paroles du Messie comme une expression excellente de ce qu'on dit parmi les saints, dans sa confrérie.

Il est vrai que dans les psaumes de Sal. les saints sont constamment ὅσιοι, mais on trouve ἅγιοι dans notre ps. XVII, 32.

Israël est réuni tout entier dans la terre sainte, il s'est séparé des nations où il était dispersé, mais il ne laisse demeurer personne chez lui : tout au plus sera-t-on admis à venir contempler la gloire de Jérusalem. Les nations resteront en dehors, subjuguées et craintives; on tolérera leur participation au service du Roi, encore qu'elles demeurent indignes de recevoir ses soins.

Le Roi ne sera pas entouré d'un cortège de nobles. Seul il planera au-dessus d'un peuple où tous seront égaux, selon la préférence marquée des Pharisiens pour les pauvres, et leur haine du parti aristocratique.

Ébloui par cette incomparable image de l'avenir, le psalmiste n'essaie pas de sonder ses profondeurs. Comme tout autre homme, le Messie aura son temps, qui sera peut-être fort long. Il n'est pas dit du tout que la fin du monde vienne ensuite. Dieu pourvoira. Les conditions du règne seront assurément surnaturelles; un triomphe aussi complet de la vérité et de la justice est une transformation de l'humanité. Mais les conditions actuelles de la nature ne seront pas troublées et tout se passera sur la terre. Qu'arrivera-t-il après la mort? Cela n'appartenait pas au sujet si brillamment traité.

Comme document historique ce rêve marque surtout une rupture entière avec les Asmonéens, le retour franc aux espérances messianiques dans la maison de David avec plusieurs traits empruntés à Isaïe (1), mais sans l'énergie du vieux prophète à revendiquer pour son Emmanuel une nature divine.

Le psaume XVIII contient quelques lignes sur le Messie; elles ne sont cependant qu'un calque de la fin du grand cantique.

Enfin un psaume entier, il est vrai très court (2), est consacré au retour des fils dispersés de Jérusalem. C'est un thème favori des temps messianiques. Le sujet est traité dans ses traits généraux, sans qu'il soit spécialement question des tribus dont la trace était perdue depuis la prise de Samarie. Les dispersés reviennent du nord, du levant et du couchant, aussi des îles lointaines. Des miracles signalent leur retour : les collines prennent la fuite devant eux et Dieu fait pousser des arbres de senteur sur leur passage (3).

L'esprit qui anime tous ces psaumes historiques, sauf peut-être le

(1) Cf. Isaïe, XI, 1-10.
(2) XI, 1-9.
(3) Ces deux traits ne se trouvent pas dans Baruch, IV, 36-V, 9, et indiquent une surenchère dans le miracle, par conséquent un imitateur. Nous croyons donc (contre Schürer et Ryle-James) que le Ps. XI est postérieur. Il a pu néanmoins être écrit en hébreu. Il est vrai que les termes sont semblables en grec, mais la rencontre la plus frappante sur ὁμαλισμός n'est pas décisive, puisque le mot se trouve dans Michée, VII, 12. Si le parallélisme du ps. est plus soigné, l'ordre meilleur, les répétitions évitées, c'est plutôt un indice de perfectionnement voulu.

ps. VII, n'est pas douteux : c'est celui des Pharisiens. Ils sont ennemis de la dynastie asmonéenne, et les Pharisiens ont rompu avec elle depuis la fin du règne de Jean Hyrcan, ont été persécutés cruellement par Alexandre Jannée, et se sont désintéressés des compétitions entre les princes, préférant vivre sous le gouvernement de Dieu, avec un grand prêtre comme autrefois, qui ne fût pas engagé dans la guerre et la politique (1). Les psaumes attaquent violemment les crimes des prêtres, leur négligence dans la purification des victimes et de leurs propres personnes, ce qui est bien une note pharisienne.

D'ailleurs ils ont en quelque sorte signé en prenant le titre de ὅσιοι, que nous ne pouvons guère traduire que par « les saints », et qui signifie proprement « conformes aux lois divines » (2). C'est donc le terme grec qui convient le mieux pour une sainteté légale, et c'est celui que les Septante ont employé pour rendre les *hasidim* (3), les dévots, les gens pieux, le propre nom des *Assidéens* que nous avons vus devenir les Pharisiens. L'épithète de « juste » ne fait que compléter la qualification principale.

Le trait essentiel des Pharisiens de l'évangile est déjà très accusé. Ils ont conscience de se ressembler par leur sainteté, de former un groupe, une congrégation sainte, — leurs ennemis diraient une secte — parfaitement distincte de la masse des pécheurs.

Ils sont trop imbus de l'enseignement des Écritures pour ne pas confesser la miséricorde de Dieu, qui accepte la pénitence, et qui ne peut donc s'exercer que sur des pécheurs, et ils avouent qu'eux-mêmes ont quelque chose à se reprocher. Mais cet aveu, fait du bout des lèvres, est accompagné de cette protestation que le juste, toujours soucieux de veiller sur sa maison, et par conséquent sur sa conscience, ne laisse jamais prévaloir le péché. Si on le sonde jusqu'au fond, on verra qu'il a péché par ignorance, ce qui est certes plus excusable, et il a soin d'expier cette ignorance par le jeûne :

> III, [7] le juste examine constamment sa maison,
> pour ôter l'injustice de son manquement.
> [8] Il a expié au sujet de l'ignorance dans le jeûne et l'humiliation de son âme.
> et le Seigneur tient pour pur (4) tout homme saint et sa maison.

(1) C'est sûrement sur le conseil des Pharisiens que « le peuple » demanda à Pompée « à ne pas avoir de rois; car la tradition était, disaient-ils, d'obéir aux prêtres de Dieu qu'ils honoraient, et ces hommes (Aristobule et Hyrcan) qui descendaient des prêtres, avaient voulu amener le peuple à changer de gouvernement pour le réduire en servitude » (*Ant.*, XIV, III, 2).

(2) Ce qu'est le juste dans l'ordre humain, l'ὅσιος l'est par rapport à Dieu : τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους δίκαια καὶ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ὅσια, POLYBE, XXIII, 10.

(3) Ps. XXIX, 4; XXX, 23; XXXVI, 28; etc.

(4) καθαρίζει ne doit pas s'entendre d'une purification intérieure, puisque le juste n'a contracté qu'une souillure extérieure par ignorance : il s'en est purifié lui-même par son jeûne.

XIII, 7 On ne saurait comparer la correction des justes dans leur ignorance, et la catastrophe des pécheurs.

C'est surtout dans les deux psaumes III et XIII, qu'est formulée cette théorie qui constitue l'essence du pharisaïsme : il n'y a que deux catégories d'hommes : ceux qui sont justes et saints et ceux qui sont pécheurs. Les premiers se corrigent eux-mêmes, surtout par l'épreuve que Dieu leur envoie; il les traite comme des fils, qui n'ont été qu'à la limite du péché, ou qui ne l'ont franchie que par ignorance. Ils ont les yeux ouverts par les peines que Dieu leur envoie, ils s'y soumettent et échappent dès ici bas aux châtiments les plus sévères : marqués d'un signe, ils n'auront rien à souffrir : le psalmiste l'avait peut-être éprouvé lors du sac de Jérusalem par Pompée. Et la vie éternelle auprès de Dieu leur est assurée.

Les pécheurs au contraire accumulent les péchés comme à plaisir, il ont sur le front un signe de perdition : Dieu les punira dès ce monde par l'épée, la famine, la dent des bêtes, et ils périront tandis que les justes ressusciteront pour la vie éternelle (1). Qui sont donc ces pécheurs? Les commentateurs sont unanimes à répondre : les Sadducéens.

Cette solution paraît trop absolue. Les Sadducéens sont le plus souvent traités en ennemis, ce sont les ennemis, mais il en est peut-être d'autres.

Et en effet, s'est-on rendu compte exactement de ce qu'était le parti sadducéen à l'époque assignée pour la composition des psaumes, de l'an 69 au plus tôt à l'an 40 au plus tard?

Wellhausen était logique, lorsqu'il voyait dans ces Sadducéens Alexandre Jannée et ses partisans, car alors ils formaient un bloc parfaitement homogène. Encore le titre de parti de la cour lui convenait mieux que celui de Sadducéens. Il est vrai qu'il a plu à Josèphe de tracer dès la fin du règne d'Hyrcan Ier quelques traits sur les Sadducéens, qui convenaient au temps qui a précédé le sien (2).

Mais on ne saurait parler des Sadducéens du temps de Jésus sans les regarder avant tout comme le parti des grandes familles sacerdotales, parti qui avait sa raison d'être sans une allégeance spéciale envers le pouvoir politique. Il est certain que les « Sadducéens » seront plus ennemis d'Hérode que les Pharisiens. Or, à partir de la mort d'Alexandre, jusqu'à l'avènement d'Antigone, et sauf pendant le règne très court d'Aristobule II, c'est Hyrcan II qui a été le grand prêtre. Il avait donc sûrement pour lui un très grand nombre de prêtres. En somme le parti sadducéen a dû être divisé, ou plutôt il n'existait pas encore, comme tel. Celui que

(1) Ps. XV.
(2) *Ant.*, XIII, x, 6.

visent les psaumes, c'est le parti profane, le parti de la cour, de l'aristocratie, de la résistance nationale à l'étranger, et aussi du sacerdoce, mais seulement dans le temps qui a précédé la prise du Temple par Pompée. Si l'auteur se déchaîne contre les fautes des prêtres, c'est qu'il voulait prouver que Dieu est un juste juge, et qu'il n'aurait pas abandonné sa demeure si elle n'avait pas été souillée. On ne voit pas qu'il soit l'ennemi d'un groupe sacerdotal ayant des idées hostiles à celles des Pharisiens, par exemple sur la valeur des traditions. MM. Ryle et James ont même pensé que ce Pharisien était un prêtre. Il en veut aux pécheurs, c'est-à-dire à une catégorie traditionnelle qui a toujours attiré la foudre par ses transgressions. En faisant bon accueil à Pompée les partisans d'Hyrcan n'étaient pas moins aveugles que ceux d'Aristobule. Son esprit de secte est très accusé, mais il n'a pas dressé en face de la sienne une secte qu'on doive identifier avec les seuls Sadducéens, si l'on ne se laisse pas entraîner vers un terme que Josèphe emploie trop tôt.

Il nous paraît même que la critique a fait fausse voie sur l'exégèse du ps. IV, qui contiendrait plus qu'aucun autre le portrait — peu flatté — du Sadducéen.

Nous croyons au contraire que c'est précisément le portrait du Pharisien de la plus dangereuse espèce, de celui qui apparaît dans l'évangile (1), le portrait, disons-nous, d'un Pharisien hypocrite tracé par un Pharisien sincère. C'est un hypocrite, car il affecte de vivre parmi les saints (2), c'est-à-dire dans le groupe de l'auteur, et, selon l'habitude de sa secte, il allègue la loi, mais pour tromper (3). Ses vices ne sont pas ceux du sadducéen qu'était Alexandre Jannée, banquetant avec ses concubines, quand il faisait crucifier les Pharisiens. Les grands dignitaires ne devaient pas dissimuler non plus leur vie dissolue. Mais notre homme cache avec soin sa luxure : après des nuits de débauche, il se présente avec l'aspect riant de l'innocence. Il n'est pas dit du tout qu'il appartienne au sacerdoce. Il appartient au conseil sacré, c'est-à-dire au Sanhédrin de Jérusalem où les docteurs de la Loi avaient leur place depuis Alexandra. Là il fait du zèle, il se montre austère, il est des premiers à condamner (4) des fautes qu'il est le premier à commettre.

Il va dans les maisons, comme un serpent il cherche à perdre des gens tranquilles par ses paroles captieuses : cette maison ruinée il passe à une autre et poursuit ses sourdes menées, insatiable comme l'Hadès. Vraiment

(1) M. Viteau, qui tient pour un sadducéen, remarque sur son v. 7 que la malédiction ressemble à celle de Mt. XXIII, 14-15. 23, proférée — contre les Pharisiens!

(2) « Que Dieu détruise ceux qui vivent hypocritement parmi les saints » (IV, 6).

(3) 8 : ἀνθρωπάρεσκον λαλοῦντα νόμον μετὰ δόλου.

(4) Les critiques se sont jetés sur ce trait (IV, 3) et ont rappelé la sévérité des Sadducéens dans la répression ; mais ce qu'on signale ici est moins sa sévérité que son faux zèle.

cette hypocrisie, cette recherche de la faveur en affectant de citer la Loi, ce dénigrement, cet abus du sophisme, peut-on les attribuer à ce parti brillant, audacieux, brutal, mais point trop lettré qui entourait Alexandre Jannée et Aristobule ? Nous ne prétendons pas en conclure que l'auteur a esquissé le portrait de toute la secte : Pharisien lui-même il avait une haute idée de son parti. C'est un tableau poussé très au noir, plus même que dans les passages les plus sévères de l'évangile, comme aussi les malédictions qui accablent le coupable sont plus dures et plus farouches. Mais enfin nous avons là un type qui se perpétuera, qui se retrouvera au temps de Jésus et qu'il ne faut pas refuser de reconnaître.

Ce caractère est peut-être celui d'un particulier, et sa figure s'enlève si bien qu'on cherche la clef. Elle ne se trouve pas dans l'histoire. Mais la lutte des partis n'y apparaît pas moins vive que dans les ps. III, XII (1), XIII et XV.

J'avoue que si les autres psaumes V, VI, IX, X, XIV, XVI ne se trouvaient pas dans ce recueil, je n'y verrais rien de pharisaïque. Comme dans le psaume historique VII, ils envisagent les destinées d'Israël dans son ensemble et non point celles d'un parti. C'est Israël qui a péché et qui sera pardonné : Dieu a choisi Abraham et n'abandonnera pas son peuple. Et pourquoi ne pas admettre que l'auteur du recueil a ramassé quelques pièces qui respiraient seulement la piété et qui venaient peut-être d'un milieu plus détaché des querelles religieuses et politiques? Le ps. XVI nous paraît une petite merveille avec, au début, quelque mélancolie qu'on dirait volontiers mandéenne :

1. Comme mon âme somnolait loin du Seigneur,
 j'ai presque glissé dans l'assoupissement du sommeil (2) loin de Dieu.
2. Pour un peu mon âme se serait dissoute dans la mort,
 près des portes de l'Hadès avec le pécheur...

Réveillé par un coup de fouet, le dormeur remercie Dieu de son secours, il compte sur lui pour éviter le péché. Il finit par une sérénité joyeuse qu'on ne qualifierait pas volontiers de pharisienne : que sa langue et ses lèvres ne profèrent que la vérité, que Dieu écarte de lui la colère et une irritation injustifiée ; dans l'affliction, ni murmure, ni découragement :

12 Mais plutôt affermir mon âme dans l'entrain et dans la joie,
 il suffit que par tes dons tu fortifies mon âme.

(1) De ce psaume dirigé contre les médisants, on pourrait dire qu'il attaque un des vices des Pharisiens : mais il est nettement dirigé contre les ennemis des saints. Il ne manquait pas de médisants parmi les Sadducéens pour accuser les Pharisiens à la cour, témoin ce Jonathan qui les perdit dans l'esprit d'Hyrcan (*Ant.*, XIII, x, 6) et les partisans d'Aristobule au temps d'Alexandra (*Ant.*, XIII, XVI, 2).

(2) Cf. sur ce sommeil de l'âme le livre de Jean des Mandéens (*Lidzbarski*, II, 225) et le poème de Zoroastre (?) (*RB.*, 1928, p. 155).

Incidemment nous avons déjà relevé quelques traits de la doctrine des auteurs. Sauf ce soin de constituer un groupe de saints, dont la sainteté est due à eux-mêmes plus qu'à Dieu dans les psaumes spécialement pharisiens, la foi des psalmistes est en général celle qui est contenue dans les écritures canoniques. On insiste beaucoup sur la justice de Dieu, qui punit les pécheurs et récompense les justes, avec une affirmation très nette du libre arbitre, en relevant la prescience de Dieu, mais il n'est pas question de la prédestination (1).

Les peines de cette vie atteignent les pécheurs beaucoup plus que les saints, par suite de la justice de Dieu; d'ailleurs il était naturel aussi que les saints, s'étant écartés de la lutte des partis entre eux et de la nation contre l'étranger, devaient avoir moins à souffrir des événements tragiques du temps.

La justice de Dieu s'exerce surtout après la mort. Les justes ressusciteront pour vivre auprès de Dieu. La vie auprès de Dieu n'est pas définie autrement que comme une vie indéficiente dans la lumière de Dieu (2). Elle n'est jamais nommée le règne de Dieu. Le règne de Dieu, ce grand souci des psaumes, existe de droit sur la terre et sera réalisé en fait par le Messie. Les deux termes de l'action divine, l'avènement du Messie et les fins dernières, sont nettement distingués; on doit supposer que le gouvernement du Messie conduira tous les fils d'Israël à la vie éternelle qui est réservée aux saints. Rien ne permet d'entrevoir quelle sera la situation des Gentils outre-tombe. Leur soumission à Israël, l'hommage qu'ils rendront à son culte leur assureront peut-être un sort meilleur que la perdition qui est leur lot actuel, comme il est celui des grands pécheurs en Israël. Mais que signifie cette perdition? Ce n'est pas l'annihilation complète du pécheur. Il est certain qu'il commence par aller après sa mort dans l'Hadès et dans les ténèbres. Cela est bien la perdition (3). Si l'auteur avait pensé qu'au moment où le juste ressuscite, au jour du jugement,

(1) Ce point dépend du texte et de l'interprétation de IX, 7. Ryle et James lisent dans leur texte τὰ ἔργα ἡμῶν ἐν ἐκλογῇ καὶ ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν, ce qui signifie nécessairement : « nos œuvres dépendent du choix et de la pleine liberté de notre âme ». C'est aussi le texte de Gebhardt et de Viteau. Mais dans une note très étudiée (p. 95 s.) les éditeurs anglais plaident pour un texte qui dirait ἐξουσία au nominatif avec ce sens : « nos œuvres dépendent du choix (divin), et (cependant) nous avons une pleine liberté ». Ce serait expressément (p. L) la doctrine pharisienne qui combinait le destin et la liberté (*Bell.*, II, VIII, 14 etc. Voir plus bas). Or tout le contexte exclut cette distinction qu'il faudrait deviner, ou plutôt y insérer.

(2) III 12 : οἱ δὲ φοβούμενοι τὸν κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου καὶ οὐκ ἐκλείψει ἔτι; cf. XIII, 11; XIV, 10; XV, 13.

(3) Avec M. Viteau, p. 62; cf. XV, 10 : « Et l'héritage des pécheurs c'est la perdition et les ténèbres, et leurs iniquités les poursuivront en bas jusque dans l'Hadès »; cf. III, 10 : « le pécheur ne se relèvera pas (οὐκ ἀναστήσεται). 11. La perdition du pécheur est à jamais, on ne se souviendra pas de lui lorsque le juste sera visité; 12. telle est la part des pécheurs à jamais »; cf. XV, 12 s.

Dieu mettra fin à cette subsistance misérable des pécheurs, il eût dû le dire. On doit penser que la perdition qu'ils ont déjà endurée continuera dans les mêmes conditions. Il est sûr toutefois qu'il n'est pas question de la résurrection du pécheur, ce qui équivaut à la nier; en quoi les psaumes s'écartent de Daniel (1).

(1) Dan., XII. 2.

CHAPITRE X

HÉRODE I[er] (37-4 av. J.-C.).

Hérode I[er] est une grande figure de l'histoire. Il a été jugé très diversement de son temps même. Les différentes impressions se sont déjà fondues dans le seul historien qui ait raconté son règne tout au long et dont l'œuvre nous a été conservée (1). On voit combien il est difficile de se faire une opinion d'après ce mélange ancien des sources (2).

Hérode lui-même avait laissé des Mémoires, qui étaient naturellement destinés à présenter sa vie sous le jour le plus flatteur. Il trouva un partisan non moins enthousiaste dans Nicolas de Damas qui fut admis dans son intimité vers 14 av. J.-C., et qui fut informé de tout. Il parlait d'Hérode longuement, soit dans une sorte d'histoire universelle, soit dans sa propre biographie.

Dans le sens contraire, on lisait un certain Ptolémée, probablement originaire d'Ascalon (3). Car Ammonios, auteur d'un traité *sur les termes semblables et différents* cite deux fois un Ptolémée, qui est Ptolémée d'Ascalon, grammairien qui vivait au temps de César (Croiset..., v, 352). De plus il écrit sur le mot Ἰδουμαῖος : « Les Iduméens et les Juifs sont distincts, comme dit Ptolémée dans le premier (livre) sur le roi Hérode. Car les Juifs le sont depuis toujours par nature, tandis que les Iduméens à l'origine n'étaient pas Juifs mais Phéniciens (4) et Syriens. Conquis par eux et obligés à se circoncire et à se fondre dans la nation (5) et à se régler par la même législation, on les a appelés Juifs ».

Cela n'a pu être écrit que par un écrivain hostile à Hérode, attentif à noter qu'il n'était pas juif de race. Il est peu probable que ce Ptolémée ait été un des deux courtisans d'Hérode qui portaient ce nom, l'un par-

(1) Josèphe, *Bell.*, I, 180-673; *Ant.* XIV, 119 s.-XVII, 199.

(2) Pour cette question des sources, nous suivons ici Walter Otto, dans son article *Herodes*, de l'Encyclopédie de Pauly-Wissowa, continuée par W. Kroll, au Supplément II, p. 1-158. Nous avons peu consulté Willrich, Hugo : *Das Haus des Herodes zwischen Jerusalem und Rom,* Heidelberg, 1929. — L'auteur est beaucoup trop favorable à la personne d'Hérode d'après Joachim Jeremias (Theol.-Litz. 1931 c. 27 ss.).

(3) La note de Schürer, i, 49 est décisive.

(4) Cette erreur est expliquée aujourd'hui par la colonie phénicienne de Marissa (cf. p. 104). qui n'était sans doute pas la seule en Idumée.

(5) Lire probablement ἔθνος au lieu de ἔθος.

tisan d'Antipater (*Ant.*, XVII, IX, 4; *Bell.*, II, II, 3), l'autre partisan d'Archélaüs (*Ant.*, XVII, VIII, 2; IX, 3.5, *Bell.*, I, XXXIII, 8; II, II, 1-4).

Des historiens grecs comme Timagène d'Alexandrie et Hypsicrate, de grands romains ses amis, comme Asinius Pollion et Q. Dellius, Tite-Live lui-même, s'en étaient occupés, Strabon surtout dans ses mémoires historiques qui allaient jusqu'en 27 av. J.-C. Tous ces témoignages sont perdus. Dans sa géographie (1), Strabon parle d'Hérode avec indifférence, comme d'un flatteur avisé des Romains. Josèphe avait utilisé Timagène, Hypsicrate, Asinius Pollion, Dellius, qu'il a pu citer d'après Strabon. Il a certainement employé aussi Nicolas de Damas, mais non pas servilement, car il n'accepte pas toujours ses opinions. Bon nombre de critiques modernes (2) pensent que Josèphe a suivi aussi un écrivain anonyme, qui avait déjà mis en œuvre ses devanciers, et dont on croit retrouver la trace propre dans l'historien juif, surtout jusqu'au XV[e] livre des *Antiquités*.

Cette abondance de documents, mais contradictoires, laissa Josèphe assez désemparé. Il se fût tiré d'embarras en indiquant avec précision ses sources, et en leur laissant toute responsabilité. Mais ce n'était pas son habitude, et lors même qu'il affirme suivre de très près les livres de Moïse, il se permet d'étranges libertés. Pour le règne d'Hérode, dont il pouvait encore entendre raconter mainte histoire de vive voix, il a suivi son inspiration et son critère de morale, de façon à tracer une relation parfois indécise des faits, mais une image suffisamment nette de celui que nous ne consentons pas à nommer « le Grand ».

Les sources rabbiniques sont défavorables et d'ailleurs peu abondantes (3).

Nous n'avons pas l'ambition d'écrire ici une histoire intégrale de cette vie si complexe. Encore moins avons-nous à revenir sur les débuts d'Hérode, si ce n'est que nous avons réservé jusqu'ici la question des origines, fort agitée parmi les Juifs et les Chrétiens. Il était, cela n'est pas douteux, fils d'Antipater. Nicolas de Damas a dit qu'Antipater appartenait à l'une des premières familles juives revenues de Babylone. Telle était l'opinion officielle de la cour. Il est probable qu'Hérode ajoutait à cette prétention celle de descendre d'une famille sacerdotale. Strabon dit même qu'il s'était d'abord emparé du sacerdoce (4) et c'est peut-être pour cela que saint Justin dit à tort que les Juifs le tenaient pour grand prêtre (5).

(1) XVI, p. 765.
(2) DESTINON, *Die Quellen des Flav. Joseph* (p. 19 ss.); LAQUEUR, *Hermes*, XLVI, p. 172 ss.); OTTO (*Art. cité*).
(3) DERENBOURG, *op. l.*
(4) STRABON, XVI, 765 : παραδὸς εἰς τὴν ἱερωσύνην.
(5) *Dialogue*, LII.

L'origine juive était certainement une flatterie de Nicolas, comme Josèphe l'a remarqué (1). Lui-même croit savoir qu'Antipater, fils d'Antipater, était un iduméen de très bonne famille (2), si bien que son fils Hérode n'était qu'un demi-juif (3). Et en effet, si Édom avait été le frère de Jacob, c'était un frère ennemi qui avait légué son inimitié à sa race. Les Édomites qui occupaient autrefois les montagnes à l'est de la vallée qui va de la mer Morte à la mer Rouge, à Bosra et à Pétra, en avaient été délogés, mais s'étaient compensés au détriment des Juifs lors de la ruine de Jérusalem, en occupant le sud de la Judée, à Hébron et à Marissa. Conquis par Hyrcan, et obligés à la circoncision qui comportait l'observation de la Loi, ils étaient devenus juifs par la religion sans l'être par le sang. L'affirmation de Josèphe, corroborée, semble-t-il, par le contemporain d'Hérode, Ptolémée (4), est indéniable en ce sens du moins qu'Antipater avait été élevé dans une famille noble de l'Idumée, où il s'était allié aux Arabes par son mariage avec Cypros, entretenant aussi de bonnes relations avec Gaza et Ascalon (5), fréquentées par les Arabes et les Iduméens pour leur commerce.

Mais ne peut-on faire commencer plus haut l'histoire d'Antipater? Saint Justin dit que les Juifs croyaient Hérode originaire d'Ascalon (6). Jules Africain a précisé davantage. Il exposait comment, d'après les parents du Seigneur selon la chair, Antipater était le fils d'un certain Hérode, attaché au service d'un temple d'Apollon à Ascalon. Ce temple étant près du mur de la ville, il avait été aisé aux Iduméens de le piller et d'enlever aussi Antipater, encore enfant.

Son père étant trop pauvre pour le racheter, il avait été élevé par les Iduméens et était parvenu parmi eux à une haute fortune (7). Ces choses ne sont pas invraisemblables, en Orient moins qu'ailleurs, où la mémoire de Djezzar-pacha est encore vivante à Saint-Jean-d'Acre. Un nom d'Hérode pour le grand père répond à une coutume très répandue, et précisément le nom d'Antipater (8) et celui d'Hérode (9) sont attestés pour Ascalon, chacun par une inscription. Hérode aurait donc été, par son père, rattaché aux cultes grecs, et l'on s'expliquerait ainsi son goût pour l'ornement des villes grecques, entre autres Ascalon (10), où il avait un palais royal (11).

(1) *Ant.*, XIV, I, 3.
(2) *Bell.*, I, VI, 2.
(3) *Ant.*, XIV, XV, 2.
(4) Voir la p. 164.
(5) Ant., XIV, I, 3.
(6) *Dial.*, LII.
(7) Dans Eus., *Hist. eccl.*, I, 7, 11, cf. I, 6, 2.
(8) *CIS.*, I, n. 115 avec une inscription grecque.
(9) *CIL.*, X, n. 1746.
(10) *Bell.*, I, XXI, 11; cf. *RB.* 1922, p. 107.
(11) *Bell.*, II, VI, 3; *Ant.*, XVII, XI, 5.

Les chrétiens n'ont sûrement pas inventé cette histoire (1): que leur importait que le mauvais roi ait été Iduméen ou Ascalonite d'origine? De toute façon ces sources nous disent qu'Antipater fut formé selon les mœurs de l'Idumée. Un demi-juif, c'est bien ce que fut Hérode toute sa vie, avec un attachement sincère à sa nouvelle patrie, fondement de sa grandeur, sinon au judaïsme religieux que ses ancêtres n'avaient adopté que par force.

Nous suivrons l'usage qui divise la vie d'Hérode en trois périodes : celle de l'affermissement de son pouvoir (37-27), celle de sa prospérité, (28-14), enfin celle de la décadence de sa fortune (14-4). On serait tenté de traiter séparément de sa politique extérieure, de sa politique intérieure et religieuse, de ses affaires de famille. Mais sa politique extérieure se résume en un mot : tout sacrifier à l'amitié de celui qui étant le maître de l'empire romain était aussi le sien. Ses rapports avec Antoine et avec Auguste furent le plus souvent régis par ses difficultés domestiques. Ce qu'il fit à l'intérieur, sauf ses constructions magnifiques, lui fut très souvent aussi imposé par sa situation personnelle.

De sorte que son histoire ressemble à la biographie d'un homme toujours aux prises avec des embarras de famille, engagé dans des intrigues ourdies par les femmes de son entourage, poussé par ses passions à des solutions qu'il eût évitées par politique. Ce caractère romanesque de sa biographie en a rendu quelques traits suspects (2). Même on les réduit pour aboutir à quelques lignes qui ne permettent pas de reconstituer une vie ardente et active, comme fut celle d'Hérode. C'est un fait que si l'on ne s'arrête à ces tragédies du palais, il ne reste presque rien, car tout en dépend dans l'existence de ce parvenu. Il n'y a rien là d'invraisemblable. N'est-il pas assuré, quoi qu'on dise, que la passion d'Henri VIII pour Anne de Boleyn a donné une nouvelle direction à sa vie et aux destinées religieuses de l'Angleterre? Le nœud fatal de la vie d'Hérode fut son mariage avec Mariamme, la fille des Asmonéens. Ses fiançailles furent longues, comme s'il avait hésité. Il se décida enfin, moins peut-être par politique que par un attachement passionné. Quelques historiens louent encore son habileté. Il pouvait ainsi se présenter au peuple juif et à Rome comme le représentant d'une famille longtemps aimée, et si Rome y voyait une garantie de stabilité dans le pouvoir, la Judée se disait que le mari de Mariamme aurait quelque souci de l'indépendance nationale; par elle des descendants des Asmonéens remonteraient sur le trône. N'était-il pas avisé de diviser ainsi un parti puissant, et dont il n'aurait jamais triomphé, malgré son énergie, sans les légions de Sossius? Désormais il n'était plus parvenu, étranger par le

(1) Que Justin dit acceptée par les Juifs.
(2) Ainsi raisonne Otto, très sceptique sur beaucoup de points.

sang à la nation juive, mais presque un héritier légitime, Antigone ayant disparu.

Mais en même temps il s'obligeait par convenance, et il y fut contraint par sa passion, à ménager la famille des Asmonéens, ce qui encouragea des espérances trop impatientes. Son mariage put être nécessaire à son avènement, mais il fut certainement une fatalité pour son règne, car il eût lutté plus aisément contre les anciens partis s'ils n'avaient pas été installés dans la place.

I. — *Les débuts* (37-27 av. J.-C.).

Dans l'enivrement de la victoire, son alliance avec Mariamme ne semble pas l'avoir gêné. Il prononça la condamnation à mort de quarante-cinq des plus nobles et des plus riches de ses adversaires. Leurs biens furent naturellement confisqués, et comme il fallait satisfaire Antoine, toujours à court d'argent, leurs cadavres furent fouillés. Josèphe dit même qu'il fit périr tous les sanhédrites, sauf Samaïas (1). Mais les Pharisiens étaient assez nombreux dans le conseil, et Josèphe dit ailleurs, d'après une source plus sûre, que les pharisiens Pollion et Samaïas furent fort en honneur auprès de lui, car pendant le siège de Jérusalem ils avaient conseillé à leurs concitoyens d'ouvrir leurs portes à Hérode (2). Les Pharisiens avaient sûrement dans l'ensemble suivi cet avis, et Hérode dut s'appuyer sur eux pour combattre le parti de l'aristocratie et du sacerdoce.

Il obtint des Parthes le retour d'Hyrcan, son bienfaiteur, pour lui témoigner sa reconnaissance, disait-il, mais afin de s'assurer de sa personne. Le vieillard, moins apte que jamais aux affaires, ne pouvait même pas remplir les fonctions sacerdotales, depuis qu'Antigone lui avait fait couper les oreilles. Hérode, peu soucieux de relever le prestige du sacerdoce, choisit comme grand prêtre un prêtre obscur (3) qu'il fit venir de Babylone, nommé Ananël. Lui-même, étant étranger, ne pouvait prétendre à cette dignité.

Tout près de lui se trouvait un candidat tout désigné par l'opinion, Aristobule, fils d'Alexandre, petit-fils d'Aristobule Ier et frère de Mariamme. Il lui était loisible d'objecter qu'il était trop jeune, n'ayant que seize ans.

Mais bientôt les récriminations commencèrent. Alexandra, mère d'Aristobule et de Mariamme, prétendait exercer tous les droits d'une reine

(1) *Ant.*, XIV, IX, 4, d'après une tradition essénienne.
(2) *Ant.*, XV, I, 1.
(3) *Ant.*, II, II, 4; il est vrai que dans XV, III, 1, Josèphe le donne comme étant de ἀρχιερατικὸν γένος, ce qui peut s'entendre d'une famille alliée à celles qui avaient fourni des grands prêtres, mais tombée dans un rang inférieur.

mère, comme si Hérode tenait ses droits des Asmonéens. Pour le contraindre à nommer Aristobule grand prêtre, il suffisait de gagner Antoine, et Antoine suivait aveuglément ses propres caprices. Elle lui envoya donc le portrait de ses deux enfants, espérant qu'il serait séduit par leur bonne mine, et consentirait à ses désirs (1). Cet ignoble calcul lui aurait été suggéré par Q. Dellius, ce qui le rend très vraisemblable, car ce romain, dont Josèphe ne dit rien, jouait le rôle d'entremetteur auprès d'Antoine, après avoir été d'abord son favori. Dellius jugeait bien Antoine. Alexandra, comme bien des mères, pensa sans doute que la bonne grâce de ses enfants suffirait à décider ce soudard à accéder à sa demande, car si Aristobule était parti, il n'eût plus été possible de le nommer grand prêtre. Hérode, plus clairvoyant, refusa à Antoine de lui envoyer son jeune beau-frère, alléguant des raisons politiques; pour couper court à des démarches plus pressantes de son patron et de sa belle-mère, il se résolut à nommer Aristobule grand prêtre. Ce fut certes une de ses bonnes actions, s'il n'avait pas déjà l'arrière pensée de s'en défaire. Josèphe, organe des Pharisiens, lui reproche sévèrement d'avoir enfreint la coutume qui ne permettait pas de déposséder un grand prêtre en charge : le premier exemple de cet abus aurait été donné par Antiochus Épiphane. Mais Aristobule avait destitué son frère Hyrcan, exclu de nouveau par Antigone. Le scrupule des Pharisiens n'émut pas le peuple, qui témoigna de sa joie en voyant le descendant des Macchabées monter à l'autel.

En dépit d'une réconciliation où les reproches s'étaient fondus dans des épanchements très tendres, Hérode ne se fiait pas à sa belle-mère et la faisait surveiller très étroitement. Qu'on imagine une sultane entourée d'espions dans un sérail, luttant de ruses avec le despote qui n'ose la contraindre ouvertement! Alexandra était en correspondance avec Cléopâtre; elle se plaignit, comme une femme à une femme, de l'odieuse outrecuidance de ce parvenu, trop honoré d'avoir été admis dans sa famille. Cléopâtre, qui avait son idée, saisit volontiers cette occasion d'intervenir dans les affaires de son voisin. Elle invita Alexandra à la rejoindre avec son fils. Tout était prêt, tout était même en train et les deux fugitifs se croyaient en liberté, quand Hérode, prévenu, fit constater le flagrant délit. Alexandra n'avait rien à craindre tant que Cléopâtre régnait sur Antoine. Elle-même n'était à redouter que par son fils. Cette fois encore on se réconcilia avec effusion. La fête des Tabernacles vint, qui fut un triomphe pour Aristobule. Le peuple lui fit une ovation sans fin, témoi-

(1) *Ant.*, XV, II, 6. Révoqué en doute par Otto, parce que la Loi ne permettait pas les images. Alexandra était-elle si scrupuleuse? Que Mariamme ait été accusée ensuite d'avoir envoyé son portrait (*Bell.*, I, XXII, 3) c'est un indice que ces sortes de peintures ne paraissaient pas illégales.

gnant un véritable attachement de cœur pour ce jeune homme si beau, héritier de tant de gloire.

Durant ces derniers jours d'automne, très doux dans la plaine du Jourdain arrosée d'eaux encore tièdes, la cour était descendue à Jéricho.

Alexandra donna un repas au Roi, sans doute au nom de son fils. Le nouveau grand prêtre fut choyé, on le fit boire; puis vers la fin du jour, le soleil trop ardent ayant disparu au-dessus de Jérusalem, les jeunes gens se jetèrent dans la piscine située à l'entrée des vallées occidentales dont elle recevait les eaux, Aristobule avec eux. On lutta gaiement dans l'eau, à qui plongerait le mieux. De faux amis tinrent la tête du jeune garçon sous l'eau jusqu'à l'asphyxie (1). Il avait dix-sept ou dix-huit ans. On était en l'an 36 ou 35.

Hérode affecta une violente douleur, puis rendit le pontificat à Ananël.

Alexandra, jusqu'alors sourdement hostile, ne vécut plus que pour se venger. De nouveau elle s'adressa à Cléopâtre, alors mieux placée pour la servir, puisqu'elle avait rejoint Antoine en Asie, et très disposée à nuire à Hérode, dont elle convoitait les états. La reine d'Égypte, en remontrant au patron d'Hérode l'atroce conduite de son protégé, faisait valoir les droits anciens des Ptolémées sur la Palestine. Arrivé à Laodicée, au printemps de 34 av. J.-C., Antoine enjoignit à Hérode de venir se justifier. Ce fut la première crise redoutable dans les rapports du roi juif avec l'empire. Antoine ne se souciait guère des Asmonéens, ses anciens ennemis, et une exécution un peu sommaire n'importait guère à ce proscripteur. Attaché à la famille d'Antipater, comptant sur Hérode dans une situation encore incertaine, il ne songea pas un instant à lui tenir rigueur. Mais Cléopâtre pressait. Il lui accorda Jéricho avec sa palmeraie et ses baumiers, uniques au monde.

Hérode se serait mal résigné à perdre cette villégiature d'hiver. Dépouillé de la propriété, il se fit le fermier de son ennemie.

Il loua donc ce district à Cléopâtre pour deux cents talents. Et comme elle s'était fait aussi adjuger une partie du territoire nabatéen, Hérode s'engagea encore à lui en servir le fermage, aimant mieux courir le risque d'être mal remboursé par les Arabes, que d'admettre si près de lui les agents de la reine (2). Cléopâtre fut si satisfaite de ses avances qu'elle lui rendit visite à son retour, se montrant aimable à l'excès. Caprice amoureux? —Non, mais plutôt redoutable intrigue. Cléopâtre eût souhaité

(1) *Ant.*, XV, III, 3. Dans *Bell.*, I, XXII, 2, Josèphe raconte le fait sans aucun détail et d'une manière un peu différente : « Hérode le fit partir de nuit pour Jéricho, où, sur l'ordre du roi, les Gaulois le plongèrent dans une piscine et le noyèrent ». De cette façon, il eût été difficile à Hérode d'affecter d'être étranger à cette mort.

(2) Cléopâtre s'étant fait de plus céder toute la côte, depuis le fleuve Éleuthère jusqu'à l'Égypte, Hérode perdit alors aussi Gaza (Otto).

qu'Hérode se déclarât et se compromît pour le perdre irrémédiablement dans l'esprit d'Antoine. Elle fut donc très pressante. Hérode vit le danger, et se demanda à son tour s'il ne profiterait pas de cette occasion pour faire disparaître la reine. Le jeu lui parut trop dangereux. Il la laissa partir comme elle était venue, plus irritée que jamais, et non plus seulement comme reine.

Ce n'est pas tout le drame. Cette comédie avait été précédée d'une tragédie.

Avant son départ, Hérode, inquiet, avait confié Mariamme à son oncle Joseph, qui était aussi son beau-frère, ayant épousé sa sœur Salomé, une autre de ces femmes qui firent sa destinée. Amant passionné de son épouse, avec la jalousie frénétique d'un despote oriental, Hérode avait ordonné à Joseph de la tuer s'il apprenait que lui-même avait succombé dans sa démarche auprès d'Antoine.

Précisément le bruit courut à Jérusalem que le roi était tombé en disgrâce et avait été exécuté. Prises de panique les femmes tentèrent de se réfugier auprès de la légion romaine qui séjournait près de Jérusalem afin d'appuyer le pouvoir mal affermi de l'élu des duumvirs et du Sénat. Joseph perdit la tête et avoua à Mariamme la consigne qu'il avait reçue, sans oser l'exécuter.

Salomé crut à une faiblesse de son mari pour Mariamme et l'accusa auprès d'Hérode à son retour. Mariamme protesta de son innocence avec l'accent de la vérité, mais trop assurée d'avoir reconquis son mari, elle lui demanda si l'ordre de la faire tuer était aussi une marque d'amour. Elle avait donc été avertie par Joseph; ils étaient donc complices! Telle fut la conviction du tyran. Il aimait trop sa femme pour sévir contre elle, mais il fit périr Joseph secrètement et jeta Alexandra en prison (1). Dès lors la dissension intestine s'étendit jusqu'au couple royal. La jalousie ne cessa plus de ronger le cœur d'Hérode.

Cependant les événements exigeaient toute sa sollicitude. La guerre se préparait entre Octave et Antoine au printemps de l'an 31, et Hérode était nécessairement engagé dans le camp d'Antoine moins par la reconnaissance que par la situation géographique de son état entre l'Asie et l'Égypte de Cléopâtre. Il se disposait donc à joindre ses troupes à celles de son protecteur, s'il n'était même déjà en route (2).

(1) Otto, après Destinon, relègue au rang des fables l'ordre donné à Joseph, comme un doublet légendaire de ce que nous rencontrerons plus tard, et aussi la dénonciation à Hérode qui en dépend. Il y aurait eu une explosion en faveur des Asmonéens, que Joseph n'aurait pas su réprimer, d'où sa perte. Mais dans cette hypothèse, comment Alexandra conçut-elle le dessein de se réfugier auprès des Romains? Il faudrait encore nier avec Otto qu'elle ait été mise en prison! Tout se tient dans l'histoire de Josèphe.

(2) Plut., *Ant.*, c. LXI et § 111 : ὑποστρέψας Ἡρώδης.

La haine de Cléopâtre cette fois le servit. Craignant qu'il ne se créât de nouveaux titres à la faveur d'Antoine, elle préféra l'écarter. Hérode, ne pouvant plus tolérer le refus des Nabatéens de lui rembourser la redevance que lui-même acquittait en leur nom envers la reine d'Égypte, était sur le point de marcher contre ces Arabes. Cléopâtre remontra à Antoine qu'il n'avait nul besoin de leur appui. Qu'il les laisse donc se battre, puisque telle était leur envie! Elle se disait qu'une fois Octave vaincu, il lui serait facile de mettre la main sur les deux royaumes affaiblis, et de régner de Pétra à la Cœlésyrie, où Antoine lui avait permis de s'installer.

Dans la guerre avec les Arabes, Hérode d'abord vainqueur près de Diospolis (1), les poursuivit et était au moment d'achever leur défaite près de Canatha (2), quand l'intervention inattendue d'Anthénion, stratège de Cléopâtre, changea sa victoire en déroute. Un formidable tremblement de terre acheva d'abattre les Juifs. Josèphe prête alors à Hérode un discours d'une éloquence fort médiocre, mais intéressant pour les idées religieuses du temps, et le mélange qui s'en faisait dans l'esprit du demi-juif. A propos du massacre de ses envoyés par les Arabes, il relève le rôle de ces messagers : « Les Grecs, en effet, ont déclaré les hérauts sacrés et inviolables; et, nous-mêmes, c'est par des envoyés célestes que nous tenons de Dieu nos plus belles doctrines et nos plus saintes lois (3). » Étant le peuple de Dieu, les Juifs sont assurés de son secours, d'autant qu'ils soutiennent une guerre juste : « Là où est Dieu, là sont le nombre et le courage. » Ce qui est d'une piété très optimiste. Et pourquoi s'effrayer du tremblement de terre? « Il n'y a là que de simples accidents, des cataclysmes physiques ». Sur quoi Hérode « offrit les sacrifices selon les rites », comme un général grec ou romain! Mais ici Josèphe a peut-être donné au récit cette allure païenne en suivant sa source inconsciemment.

Meilleur stratège qu'orateur, Hérode défit les Arabes dans une suite de combats, et si complètement qu'ils lui reconnurent une sorte de patronage sur leur nation (4). De pareils revirements de fortune sont fréquents partout, mais c'est surtout en Orient qu'ils ont toujours amené le remaniement des états. L'énergie et l'habileté d'Hérode avaient agrandi son prestige au moment où il allait lui être le plus nécessaire.

Le deux septembre de cette même année 31, la bataille d'Actium donna à Auguste l'empire du monde romain. Hérode le comprit et que les derniers efforts d'Antoine, enchaîné à Cléopâtre, seraient vains sans dignité.

Aussitôt il changea de camp, et aida Q. Didius, gouverneur de Syrie,

(1) Ou plutôt la ville de Dion dans la Décapole, car on ne connaît pas de Diospolis dans cette région.

(2) *Qanāwāt.*

(3) *Ant.*, XV, v, 3; cf. Gal. iii, 19, cité par le traducteur.

(4) προστάτης τοῦ ἔθνους (*Ant.*, XV, v, 5).

à empêcher les gladiateurs d'Antoine de le rejoindre en Égypte (1). Ce petit incident, auquel Josèphe ne fait qu'une allusion obscure, suffit à mettre en suspicion le discours d'Hérode qu'il emprunta sans doute aux Mémoires de ce prince. Dès le printemps de l'an 30, le roi juif rejoignit Auguste à Rhodes. Il se serait fait gloire de son attachement à Antoine, fidèle jusqu'à la fin et clairvoyant, puisqu'il lui avait conseillé de se dépêtrer de Cléopâtre, après quoi il aurait marché avec lui. La fidélité envers l'ami vaincu devait être un gage de celle qu'il promettait au vainqueur.

Auguste était mieux informé et dut sourire lors de l'allusion à Cléopâtre: sur ce point du moins le Juif était sincère. L'intérêt de l'empire, la tradition de Jules César, lui commandaient d'accepter une amitié si chaude et empressée à prouver sa qualité et sa portée. Il rendit à Hérode le diadème qu'il avait déposé, et accepta son concours. Lorsqu'il passa d'Asie en Égypte, la traversée du désert, toujours épineuse, fut facilitée par la disposition des ravitaillements fournis par les Juifs. Aussi lorsqu'Hérode l'eut rejoint en Égypte pour le féliciter de son triomphe complet, il lui rendit les territoires que la reine d'Égypte lui avait fait enlever: Jéricho, et, sur la côte, Gaza, Anthédon, Joppé et la tour de Straton. Il y ajouta la Samarie, et parmi les villes de la Décapole enlevées aux Juifs par Pompée, Scythopolis et Gadara. Il s'amusa même à mettre à son service quatre cents Gaulois, choisis parmi les gardes du corps de Cléopâtre. Hérode était comblé. Durant de longues années ses rapports avec Rome ne connurent aucun nuage. Fidèle à la fortune d'Auguste assurée par la politique la plus avisée et vraiment géniale dans sa prudence, il fut toujours traité par lui comme un vassal sur lequel on pouvait compter et dont il fallait seulement surveiller les agissements vis-à-vis de sa propre famille.

C'est là que la crise, heureusement surmontée, eut des suites funestes. Hérode s'était exposé plus dangereusement en se rendant auprès d'Auguste que lorsqu'il avait été mandé par Antoine à Laodicée. En Judée on le croyait perdu. Le vieil Hyrcan, âgé de soixante-dix ans (2), était incapable de lui nuire, mais il pouvait être un instrument entre les mains de sa fille Alexandra. Josèphe raconte même qu'elle avait, en effet, décidé son père à nouer une intrigue avec Malchos (*Malikou*), roi des Nabatéens, qui aurait accepté de recevoir chez lui Hyrcan. Mais le vieillard se serait-il décidé à fuir, lui si heureux d'être revenu de chez les Parthes, et l'intérêt d'Alexandra n'était-il pas de l'avoir sous la main, à Jérusalem, si l'on apprenait la disgrâce du roi? Il est donc probable que toutes les pièces de conviction du procès qui allait s'ouvrir furent forgées par Hérode pour

(1) Dion Cassius, LI, 7.
(2) Et non de 80, comme dit Josèphe.

obtenir l'assentiment du Sanhédrin à la mort d'un ancien grand prêtre (1). Hyrcan fut en effet condamné et exécuté.

Ce qui prouve bien qu'Alexandra ne fit rien dans cette occasion, c'est que le roi ne sévit pas contre elle. Lui qui avait caché ses femmes à Masada au temps d'Antigone, ne consentit pas à les laisser à la merci d'un soulèvement qui éclaterait peut-être à Jérusalem en son absence. Mais elles étaient trop divisées pour qu'il les mît dans une seule forteresse. Il envoya à Masada, le lieu le plus sûr, sa mère Cypros, sa sœur Salomé et ses enfants, sous la tutelle de son frère Phéroras, invité à sauver la fortune de la maison d'Antipater, s'il lui arrivait malheur à lui-même. Dans ce cas fatal, Mariamme ne devait pas lui survivre, non plus qu'Alexandra : il les confia donc à un Ituréen, nommé Soaimos (2), avec l'injonction, s'il ne revenait pas, de faire périr les deux princesses et de se mettre au service de Phéroras.

Le roi juif se croyait sûr de Soaimos, un étranger, sa créature. Mais précisément parce que sans appui dans le pays, Soaimos avait tout à craindre de sa chute. Il crut devoir chercher une garantie auprès de ses captives, qui étaient en passe de prendre le pouvoir, et seraient toujours ses maîtresses de toute façon. La grâce, la distinction de Mariamme le gagnèrent. Qu'on se rappelle Barnave dans la compagnie de Marie-Antoinette. Il avoua donc le fatal secret, sûr que l'intérêt de la reine était de ne pas le révéler. Et en effet cette fois elle ne parla pas. Son cœur était ulcéré.

Chaque fois qu'Hérode avait satisfait ses propres intérêts, il lui en avait coûté la vie d'un de ses proches : son oncle Antigone, son frère Aristobule, maintenant le vieil Hyrcan, son grand-père auquel il devait tout.

Quand son mari revint, fier de son succès, toujours plus épris, quêtant des félicitations amoureuses, il ne rencontra que de la hauteur et de la froideur. Rien n'indique qu'elle l'ait jamais aimé. Mais il ne tolérait plus d'être traité en parvenu, et Cypros, sa mère, Salomé sa sœur, plus sensibles encore aux dédains de Mariamme, contre qui elles étaient moins armées, ne cessaient de l'échauffer par leurs récriminations : accepterait-il d'être méprisé par cette Asmonéenne ingrate, qui lui devait la couronne, et qui seule avait été épargnée? Salomé avait préparé sa vengeance, et sut profiter du moment où le roi était cruellement offensé

(1) Avec Otto. Josèphe avoue s'être appuyé sur les Mémoires d'Hérode qui affirmaient naturellement l'authenticité de la correspondance. Une autre version aurait déclaré cette correspondance tout à fait anodine. Mais alors le roi n'aurait pas eu de prétexte pour l'exécution.

(2) Josèphe (*Ant.*, XV, vi, 5) ajoute l'intendant Joseph, dont il ne sera plus question. Ce nom est probablement une contamination d'après la première histoire, où le mandataire était Joseph. C'est seulement en cela qu'il y a doublet littéraire, car la séparation des femmes est une suite de la discorde née dans le premier cas.

par l'indifférence de Mariamme. Un échanson vint lui dire qu'il allait lui apporter un breuvage, mais qu'ignorant ce qu'il contenait — c'était le secret de la Reine, — il croyait devoir l'avertir. N'osant pas interroger sa femme, Hérode fit mettre à la question un vieil eunuque, son fidèle confident. Il en apprit que la haine de Mariamme datait du secret livré par Soaimos. Comment aurait-elle obtenu cette confidence s'il n'y avait eu entre eux des rapports trop intimes? Soaimos fut incontinent mis à mort. Mais Hérode était trop fier pour étaler sa honte de mari outragé. Il ne retint comme grief que celui du poison, et le dénonça à une sorte de conseil intime avec tant de passion et de colère à défaut de preuves, qu'on se déclara convaincu. Mariamme fut conduite au supplice.

Dans cette femme vivait encore la grandeur d'âme des premiers Macchabées. Elle était demeurée impassible quand sa mère Alexandra, pour sauver sa misérable vie, lui reprocha son ingratitude envers Hérode et s'oublia jusqu'à lui arracher les cheveux (1).

Hérode, follement épris de sa victime, « appelait sa femme à grands cris, ou bien poussait de honteux gémissements (2) ». Ce ne fut pas cependant, semble-t-il, le chagrin comme dit Josèphe, mais plutôt une maladie contagieuse, un abcès dans la nuque, avec de violentes douleurs cérébrales et la fièvre, qui mit ses jours en danger. Il était allé chasser aux environs de Samarie, pour chercher une distraction violente, et c'est là que le mal faillit le terrasser.

Nouvelle péripétie. Alexandra, toujours aux aguets, prétendit se faire livrer les deux forteresses qui dominaient la ville et le Temple. Les commandants avertirent Hérode, qui se débarrassa enfin de sa vieille ennemie. Il ne restait plus de la famille asmonéenne que des parents éloignés, les fils de Babas ou de Sabbas. Ils furent enveloppés dans la disgrâce de Kostobar (3). Cet étrange personnage les avait sauvés lors de la prise de Jérusalem par Hérode, à tout hasard, car il méditait déjà de se faire une

(1) Il ne sera pas inutile, pour mesurer la valeur historique du Talmud, de lire ce qu'en dit *Baba-bathra*, 3[b], traduction J. Derenbourg, p. 151 s. : « Hérode, l'esclave de la famille asmonéenne, jeta les yeux sur la jeune fille (de cette maison). Un jour, il entendit une voix mystérieuse qui dit : Voici le moment favorable pour l'esclave qui veut briser ses chaînes. Aussitôt il se leva, égorgea tous ses maîtres, et ne laissa en vie que cette jeune fille. Celle-ci, s'apercevant qu'il voulait l'épouser, monta sur le toit en s'écriant : Quiconque prétend descendre de la famille des Asmonéens n'est qu'un esclave, car il n'en reste qu'une jeune fille, et moi, qui suis cette jeune fille, je me précipite de ce toit à terre. Hérode la conserva pendant sept ans dans du miel, d'après les uns, *à cause de la passion qu'il éprouvait pour elle;* d'après les autres, pour faire croire qu'il avait épousé la fille d'un roi. Puis il demanda : Qui a enseigné ce verset : D'entre tes frères, tu te choisiras un roi (Deutéron., xvii, 15)? Les docteurs (répondit-on). Il fit égorger tous les docteurs, excepté Baba ben Buta, voulant lui demander conseil; mais néanmoins il lui fit crever les yeux ». Sur la conservation dans du miel, cf. *Ant.* XIV, vii, 4.

(2) *Ant.*, XV, vii, 7.

(3) Josèphe nous dit (*Ant.*, XV, vii, 9) que ses ancêtres avaient été prêtres de Cozé, que les Iduméens adoraient comme un dieu. En effet on a trouvé dans les tombes de Marissa (voir plus haut, p. 104 n. 1) des noms théophores avec *Cos*.

situation indépendante en Idumée. Puis il se montra si attaché à Hérode qu'il l'en nomma gouverneur. Si les Iduméens parurent ensuite sous son influence disposés à se soustraire au joug d'Hérode, ne peut-on en conclure que les principales familles connaissaient ses origines ascalonites, et ne le tenaient pas pour leur compatriote et leur égal? Hérode, informé, ne sévit point d'abord contre Kostobar auquel il avait donné en mariage sa sœur Salomé qui alors intercéda pour lui. Mais Salomé, sœur très écoutée du roi, entendait gouverner son mari, et comme il résistait, elle prit sur elle de le répudier, ce qui était absolument inouï d'après la Loi et les mœurs juives. Pour soutenir cette prétention auprès d'Hérode, elle allégua ne s'être inspirée que de son amitié pour lui, et dénonça les menées persistantes de son mari, ses espoirs inavoués d'une restauration asmonéenne dont la meilleure preuve était l'existence des fils de Babas. Ils furent donc mis à mort avec Kostobar et ses autres complices.

Hérode, ainsi débarrassé de tous les mâles de la race d'Hyrcan, « Hérode eut désormais un pouvoir absolu, n'y ayant plus de personnage en crédit qui pût s'opposer à ses violences » (1).

II. — *L'apogée.*

La période qui s'étend de 28/27 à 14 av. J.-C. est la plus florissante du règne d'Hérode. La fatalité qui pesait sur sa maison n'était que suspendue : Mariamme, outre deux filles, avait laissé deux fils, Alexandre et Aristobule. Mais il étaient en bas âge et grandirent ensuite sous sa tutelle. La tragédie du palais ne reprendra que plus tard. Hérode a donc développé dans cette période toutes ses aptitudes d'administrateur. Les faits sont cependant de moindre importance. Nous les indiquerons avec leur date plus ou moins approximative en étudiant son gouvernement, si gros de conséquences pour l'histoire de la Palestine au temps de Jésus. Il se présentera à nous comme un des types les plus brillants — le mieux connu d'ailleurs — des rois hellénistiques assujettis à Rome, et néanmoins contraint par sa situation de roi des Juifs à des ménagements spéciaux dans l'ordre religieux. Nous aurons à apprécier le résultat de cette double politique sur l'esprit des Juifs.

A. *Gouvernement.*

Hérode était roi. Le titre venait de lui être confirmé par Auguste et le sénat. Il était roi ami et allié du peuple romain, *rex amicus et socius* (2).

(1) *Ant.*, XV, VII, 10. On était en 28/27 d'après Otto, et cela résulte bien de la contexture générale de Josèphe. Schürer donne l'an 25, parce que Josèphe dit (*Ant.*, *l.l.*, n° 260) que Kostobar cacha les fils de Babas durant 12 ans. Mais ce peut être une erreur de copiste (*Otto*), outre que les chiffres de Josèphe sont souvent inexacts.

(2) φίλος καὶ σύμμαχος (*Ant.*, XVII, IX, 6).

Le titre d'ami obligeait à des rapports pacifiques. Celui d'allié, plus étroit, supposait une alliance conclue par un traité formel (*foedus*), bilatéral, avec des obligations positives. Rien de semblable dans le cas d'Hérode. Ses forces étaient à la disposition de l'empereur, et il ne pouvait faire aucune guerre sans sa permission. Mais aucun traité ne liait envers lui son auguste partenaire. L'interdiction de battre des monnaies d'or et d'argent était le meilleur indice que sa souveraineté n'était pas absolue.

Sous cette réserve, il était maître chez lui. Il tenait le sceptre et portait le diadème. Il était affranchi de tout impôt; cela paraît certain, au moins depuis Auguste, même pour les parties ajoutées à son domaine. Il administrait ses finances à sa guise, et chez lui ne devait de comptes à personne.

Il était le chef suprême de son armée. Lorsqu'il fut sûr de sa situation politique, il renvoya sans doute avec force remerciements la légion qui n'était demeurée que pour le soutenir. Il avait à son service des mercenaires : Gaulois, Germains, Thraces, qu'il recrutait à son gré et auxquels il se fiait plus qu'à ses sujets. D'ailleurs il avait aussi une armée de Juifs. Il installait ses anciens soldats dans des colonies militaires. Il nommait les officiers. Les noms grecs de leurs charges dans Josèphe ne désignent pas des grades précis, mais supposent cependant une imitation de l'organisation militaire hellénistique.

Aucun roi en deçà de l'Euphrate, aucune ville de l'Asie Mineure, n'étaient exempts de rendre leurs hommages à César. Hérode, on peut le croire, les surpassa tous par son empressement, son zèle, sa complaisance. Il reçut, successivement à ce qu'il semble, le titre officiel d'ami des Romains et d'ami de César (1).

Cette « amitié » se manifesta constamment par des démarches personnelles. Après sa première entrevue décisive à Rhodes, Hérode ne négligea jamais d'aller rendre ses devoirs à Auguste, soit lorsqu'il vint en Syrie, en l'an 20 (2), soit lorsque lui-même alla chercher ses fils à Rome. Mêmes attentions envers Agrippa, l'ami et le gendre de l'empereur et, comme on croyait alors, son héritier présomptif († 12 av. J.-C.). Il lui conduisit un petit corps d'armée jusque sur les bords de la mer Noire, et quand Agrippa l'accompagna au retour à Jérusalem, il lui fit une réception splendide.

Ces offices de l'ordre social n'étaient rien auprès de l'hommage rendu à Auguste comme à un Dieu.

(1) Je croirais avec Otto que les deux inscriptions d'Athènes sur le roi Hérode doivent s'entendre d'Hérode Ier. Le peuple d'Athènes remercie d'abord le roi Hérode φιλορώμαιον (*CIA.*, III, 1, n. 550), puis (*CIA.*, III, 1, n. 551), le roi Hérode Εὐσεβῆ καὶ φιλοκαίσαρα ἀρετῆς ἕνεκα καὶ εὐεργεσίας. Il a pu changer sa titulature avec le temps.

(2) Dion Cassius, I, iv, 7.

Les anciens rois hellénisés n'avaient pas hésité à s'attribuer les honneurs divins. Lorsque les Romains furent les plus forts, il parut naturel de diviniser leurs généraux vainqueurs. Dès l'an 196 av. J.-C., les gens de Chalcis avaient institué un culte en l'honneur de Titus Quinctus Flaminius (1). L'impulsion fut plus générale à propos de Jules César, auquel on associa la déesse Rome. Auguste eut son tour, quoiqu'il ne s'y prêtât pas volontiers. Il trouvait bon que les Romains s'associassent chez les autres au culte de Rome et du héros César, mais il ne permit qu'aux étrangers de lui élever des temples à lui-même (2), et d'abord aux habitants de Pergame et de Nicomédie : on était en l'an 29 av. J.-C. Aussitôt après (27 [?] av. J.-C) Hérode bâtissait un temple à Rome et à Auguste dans Samarie qu'il venait de restaurer sous le nom de Sébaste (3). Dans Césarée qu'il fonda en l'an 22 près de la tour de Straton en l'honneur de César Auguste, il lui éleva encore un temple, et un autre à Panion, vers l'an 20, aux sources du Jourdain.

Or ces temples n'étaient point simplement des édifices votifs. On y pratiquait le culte de César, avec des libations, et des sacrifices, et de l'encens (4). La statue de l'empereur d'après le type du Zeus d'Olympie, celle de Rome à l'instar de l'Héra d'Argos (5), étaient de véritables objets du culte, et positivement des idoles. Ces temples mentionnés expressément n'étaient pas les seuls, puisque Josèphe affirme qu'Hérode en avait rempli son territoire avant d'en bâtir ailleurs (6).

Hérode pouvait alléguer que l'entraînement était général (7), mais il fut un des premiers à donner le signal, et il exagérait fortement lorsqu'il présentait aux Juifs comme excuse les exigences formelles des Romains (8). La source de Josèphe, ici peu favorable à Hérode, ajoute qu'il se fai-

(1) PLUTARQUE, *Flam.*, VI.

(2) DION, LI, 20.

(3) Les fouilles américaines ont retrouvé sous le grand temple romain des traces du temple d'Hérode, remplaçant un ancien temple des Séleucides.

(4) L'inscription de Narbonne, 22 sept. 12 av. J.-C. est d'autant plus caractéristique qu'elle consacre comme jours de fête l'anniversaire de la naissance d'Auguste et celui de son avènement, à quoi fait écho Paullus Fabius Maximus en 9 av. J.-C., avec le même sentiment de messianisme virgilien (cf. *L'évangile de J.-C.*, p. 9), quoiqu'avec moins d'emphase : *Pleps Narbonensium aram Narbone in foro posuit, ad quam quotannis VIIII k*[*alendas*] *Octobr*[*es*], *qua die eum saeculi felicitas orbi terrarum rectorem edidit, tres equites romani a plebe et tres libertini hostias singulas immolent... VII quoq*[*ue*] *idus Ianuar*[*ias*], *qua die primum imperium orbis terrarum auspicatus est, thure vino supplicent et hostias singul*[*as*] *immolent* (*CIL.*, XX, 4333). Sur Virgile, cf. *Le prétendu messianisme de Virgile* (*RB.*, 1922, p. 552-572), et le bel ouvrage de M. Carcopino : *Virgile et le mystère de la quatrième églogue;* compte rendu dans *RB.*, 1930, p. 446 ss.

(5) *Bell.*, I, XXI, 7.

(6) *Bell.*, I, XXI, 4.

(7) *Provinciarum pleraeque super templa et aras ludos quoque quinquennales paene oppidatim constituerunt. Reges amici atque socii et singuli in suo quisque regno Caesareas urbes condiderunt* (SUÉTONE, *Aug.*, LIX).

(8) *Ant.*, XV, IX, 5 : ἐξ ἐντολῆς καὶ προσταγμάτων.

sait un mérite auprès de César d'instituer son culte en bravant les lois du pays. Elle n'a pas tort de conclure qu'en bon hellénisant Hérode ne se souciait que de lui-même et du grand souvenir qu'il laisserait à la postérité.

Les formes les plus adoucies de ce culte étaient les jeux qu'on célébrait tous les quatre ans; aussi Hérode crut pouvoir les instituer à Jérusalem, dès le début de cette seconde période.

Roi hellénistique, Hérode le fut surtout par son goût pour les constructions. Le mouvement était déjà commencé qui allait faire à la Méditerranée une enceinte de villes splendides, ornées de monuments, pourvues de tout ce qui paraissait essentiel à la vie : places publiques, bains, théâtres, amphithéâtres pour les jeux et les batailles des bêtes et des gladiateurs, arènes pour les courses, salles pour les conférences littéraires. A Jérusalem même il construisit un théâtre, un amphithéâtre, un hippodrome. Les principales villes furent décorées dans le même goût, c'est-à-dire dans le style grec que les Romains avaient adopté, et qui fut le triomphe de l'ordre corinthien des colonnes.

La libéralité du roi juif s'étendit jusqu'à des villes situées loin de ses frontières : Tyr et Sidon en Phénicie, Béryte, Laodicée en Syrie, et même jusqu'à Athènes et à Olympie. Tout prince hellénisé tenait à honorer la Grèce, berceau de la civilisation, Athènes surtout, foyer des lettres et des arts, et Athènes lui témoigna deux fois sa gratitude (1).

Hérode se sentait si bien chez lui en Grèce qu'il se fit nommer agonothète ou président des jeux d'Olympie pour une période de quatre ans, et qu'il les dota de revenus perpétuels (2). C'est par admiration pour Homère qu'il réconcilia avec Agrippa les habitants d'Ilion, et libéra les habitants de l'île de Chio, qui prétendait être la patrie du poète, de leurs dettes envers les procurateurs de César (3).

Si les Grecs venaient le visiter, comme le spartiate Euryclès, ils étaient hébergés avec magnificence. Le roi connaissait sûrement très bien le grec, étudiait la littérature, s'entourait de rhéteurs et de panégyristes. C'est seulement vers l'an 14 av. J.-C. qu'il s'assura les services de Nicolas de Damas. Lui-même écrivit des mémoires, sûrement en grec, qui était la langue officielle de la cour (4).

Ses monnaies sont l'indice de cette transformation. On ne retrouve plus

(1) Inscriptions citées plus haut, p. 177, n. 1. Une inscription trouvée à Beyrouth (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et B. L.* 1927, p. 243, par M. Cagnat) mentionne une construction importante du roi Hérode, réparée ensuite par Bérénice et Agrippa.

(2) *Bell.*, I, xxi, 12.

(3) *Ant.*, XVI, ii, 2.

(4) On peut en alléguer comme preuve le nombre considérable des mots grecs qui ont pénétré même dans la langue des rabbins; cf. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, Berlin, 1898/9.

nulle part de mots hébreux : on ne sait même pas s'il eut jamais d'autre nom que celui d'Hérode. Comme emblèmes, le large chapeau grec, le bouclier macédonien et l'aigle romaine.

Ainsi Hérode n'avait pas seulement mis son royaume dans ce train de civilisation gréco-romaine qui contribuait si puissamment à favoriser l'emprise de Rome ; il avait dépensé des sommes considérables pour l'embellissement des provinces ; il assurait aussi la paix romaine sur une frontière difficile à garder contre les tribus pillardes du désert.

Auguste le considérait donc comme un fidèle collaborateur et le traitait en ami. Cette faveur était personnelle. Hérode obtint le privilège, généralement refusé aux rois amis et alliés, de désigner lui-même ses successeurs (1) : mais il lui fut retiré par la suite (2). Il était un roi ami et allié, rien de plus : en fait un vassal.

Auguste fut très libéral en territoires, précisément parce qu'Hérode était un bon gardien. Vers l'an 23 av. J.-C. il lui accorda la Batanée, la Trachonitide et l'Auranitide (3), la dernière prodigieusement riche en blé.

Au moment de son voyage en Syrie, il y ajouta le pays de Panion, qui formait jusque-là une enclave fâcheuse entre la Batanée et la Galilée.

A cette occasion, Phéroras, le dernier frère d'Hérode, fut nommé tétrarque de la Pérée. On a vu là une précaution d'Auguste contre la trop grande extension du royaume juif. Mais, d'après Josèphe, l'initiative vint d'Hérode, très attaché à ses frères et sœurs, désireux d'assurer une situation sortable à son frère pour le cas où il mourrait avant lui, contre la défaveur de ses propres héritiers. Phéroras n'ayant guère qu'un titre, l'unité de l'état n'en était pas compromise.

Quel contraste avec la situation au temps d'Aristobule et d'Hyrcan ! Tandis que Pompée avait affranchi les villes grecques conquises par Alexandre Jannée, Hérode comptait dans ses domaines Gaza, Anthédon (Agrippeion), Azot, Iamnia, Joppé, Apollonia, Gamala, Hippos, Gadara, Abila, Pella, Scythopolis, Canatha, Dium, Gérasa, Philadelphie.

Hérode fut sûrement le roi hellénisé qu'Auguste favorisa le plus. On aimait à dire autour du roi juif qu'Auguste n'avait pas de meilleur ami après Agrippa, et qu'Agrippa, de son côté, l'aimait plus que tout autre après Auguste. Cependant on ne pensa pas à lui donner un autre titre romain que celui de citoyen, que possédait déjà Antipater : Agrippa Ier fut le premier inscrit dans l'ordre sénatorial, d'abord prétorien, puis consulaire.

A l'étranger, rien ne manquait donc à la gloire d'Hérode. A l'intérieur du royaume il se comportait, comme les autres rois hellénisés, en maître

(1) *Ant.*, XVI, iv, 1 et 5, en l'an 22.
(2) Probablement en l'an 12 ; il ne serait pas conciliable avec les faits relatifs à la succession.
(3) *Ant.*, XV, x, 1.

absolu. Ce despotisme n'était pas absolument nouveau en Judée, car on ne pourrait apprécier autrement le règne d'Alexandre Jannée. Hérode sut même éviter quelques écueils contre lesquels l'Asmonéen se brisa si souvent. Ailleurs un roi était un dieu. En Judée Hérode ne pouvait même pas se donner comme le ministre du Dieu du pays. Il avait bien affecté une origine sacerdotale, mais sa venue de l'Idumée était trop claire pour qu'il osât usurper la qualité de grand pontife. Son pouvoir absolu se manifesta cependant en cela qu'il déposa à son gré les grands prêtres, contre la tradition inviolable dans Israël, et qu'il nomma des grands prêtres sans crédit, et, autant que possible, engagés par leur intérêt à le bien servir.

Nous avons déjà vu comment il avait nommé grand prêtre un Babylonien, Ananël, qu'il avait déposé (1) pour investir le jeune Aristobule, et qu'il avait ensuite remis en charge (2). On ignore comment finit Ananël. Un certain Jésus, fils de Phabi, lui avait succédé, qu'il remplaça par Simon, fils de Boéthos, d'Alexandrie, dont il voulait épouser la fille (3), la seconde Mariamme. Peut-être aussi, en choisissant un Alexandrin avait-il l'intention de faire pénétrer parmi les prêtres la haute culture des Juifs d'Alexandrie (4). Les Boéthosiens conservèrent le sacerdoce, mais Matthias dut céder la place à Iozaros, frère de la seconde Mariamme. Cette dernière déposition appartient, il est vrai, à la période finale du règne.

S'il était empêché d'offrir lui-même les sacrifices, Hérode n'en avait pas moins l'administration du Temple et la disposition du trésor sacré, puisque ce soin, même sous la domination romaine, fut conféré aux rois juifs Hérode de Chalcis (5) et Agrippa II (6). La précaution prise par les Asmonéens de garder les vêtements du grand prêtre dans la tour Baris mettait le sacerdoce à la discrétion du roi, de sorte qu'aucune fonction sacrée ne pouvait s'accomplir sans son consentement.

Dans l'ordre législatif, le pouvoir n'était pas moins absolu que dans l'administration, d'autant qu'on ignorait la distinction des pouvoirs.

Chez les Juifs la législation était codifiée dans un texte sacré irréformable. Hérode se permit cependant d'y porter atteinte. Un voleur par effraction était vendu à l'étranger d'après les coutumes grecques; tandis qu'en Judée, l'esclavage d'un fils d'Israël était familial, et n'était pas

(1) *Ant.*, XV, III, 1.
(2) *Ant.*, XV, III, 3.
(3) *Ant.*, XV, IX, 3. Il est vrai qu'ailleurs c'est la sœur de Simon. La question est inextricable, cf. DERENBOURG, p. 155, n. 2.
(4) DER., *l. l.* Le mariage eut lieu vers l'an 24 av. J.-C.
(5) *Ant.*, XX, I, 3.
(6) *Ant.*, XX, IX, 7.

perpétuel (1). C'était donc aggraver la peine que d'adopter le droit grec (2). C'est d'ailleurs la seule dérogation au droit des ancêtres qu'on lui ait reprochée.

Dans le gouvernement de l'État, rien ne limitait son autorité. Au temps d'Hyrcan 1er le sanhédrin était une sorte de sénat qui partageait presque avec lui l'autorité suprême, du moins dans l'ordre judiciaire, et spécialement pénal. Dès son avènement Hérode le décima en faisant périr les chefs de l'aristocratie. Ceux qu'il épargna, docteurs appartenant au parti des Pharisiens, étaient sans compétence dans les grandes affaires. Le sanhédrin continua sans doute à se réunir pour régler les menues causes de justice et de police, puisque nous le voyons fonctionner de nouveau plus tard, sans qu'il ait été question d'une réintégration. Mais ce qui prouve bien qu'il ne fut jamais consulté dans les graves affaires de l'État, même comme tribunal de justice, c'est qu'Hérode en référa toujours en pareil cas à une sorte de conseil privé, composé de ses « parents et amis » (3), lorsqu'il lui plut de faire endosser à d'autres la responsabilité des actes auxquels il se décidait seul. Car ce conseil, s'il donnait un avis, se rangeait toujours à celui du roi.

Le pouvoir administratif n'était pas même gêné par les franchises des cités grecques. Leur apanage inaliénable était une certaine autonomie municipale. Et nous voyons qu'elles en usaient. Mais mal en prit au *démos* de Gadara de protester auprès d'Auguste contre les abus de pouvoir d'Hérode. C'est à lui qu'on donna raison (4). Si les cités grecques gardèrent une certaine franchise pour leurs usages, elles furent sûrement sous la surveillance d'un fonctionnaire royal, qu'on nommerait aujourd'hui un haut commissaire. Par exemple Kostobar était gouverneur de l'Idumée et de Gaza (5). A plus forte raison Hérode réglait à son gré même la loi municipale des villes fondées par lui. A Césarée son intention avait été que les Juifs et les Syriens eussent des droits égaux, quoique les Juifs n'en demeurassent pas d'accord (6).

Dans les pays purement juifs, l'ancienne organisation patriarcale s'était maintenue. Aux portes des villages situés sur les collines, au point de

(1) Ex. xxi, 2 ss.

(2) *Ant.*, XVI, i, 1. Contre Otto qui prétend que l'esclavage parmi des personnes connues était plus douloureux. Chez les Grecs, peut-être, mais sûrement pas parmi les Juifs, avec leur sentiment national si fort et leur aversion à vivre dans un milieu païen.

(3) συγγενεῖς καὶ φίλοι (*Bell.*, I, xxviii, 2); c'est d'après Otto (p. 83) un titre officiel, de sorte que les συγγενεῖς ne sont pas nécessairement des parents. Mais alors pourquoi les distinguer des φίλοι? Ce sont sans doute comme des pairs, participant aux privilèges de la famille royale qui faisait en premier lieu partie du conseil privé, nommé σύλλογος (*Ant.*, XV, ii, 7); avec eux on tient conseil, βουλή (*Ant.*, XV, iv, 2) c'est συνέδριον τῶν τε φίλων καὶ συγγενῶν (*Bell.*, I, xxix, 2).

(4) *Ant.*, XV, x, 3.

(5) ἄρχων τῆς Ἰδουμαίας καὶ Γάζης (*Ant.*, XV, vii, 9).

(6) *Bell.*, II, xiii, 7.

départ du chemin conduisant à la source, les vieillards tenaient leurs assises, souvent bruyantes, mais pacifiquement terminées, puisqu'ils étaient chargés de maintenir la paix, de rechercher les coupables, de dirimer les menues contestations, d'assurer les devoirs de l'hospitalité (1). Plus d'une fois Jésus et ses disciples se présenteront à cette assemblée de barbes blanches pour qu'on leur indiquât un gîte, pour annoncer en attendant la bonne nouvelle, vivement commentée quand ils n'étaient plus là.

Ces assemblées n'étaient pas de celles qu'Hérode avait interdites (2); c'étaient plutôt les réunions clandestines, les banquets entre gens influents, où les conversations étaient des critiques et pouvaient devenir des complots.

La nation n'avait aucun droit à se mêler des affaires publiques. Au temps des Macchabées c'est le peuple juif en corps qui était un ennemi ou un allié. Mais la majesté du peuple romain lui-même ne s'était-elle pas concentrée dans la personne du prince? Le peuple juif figurera encore dans un diplôme de Claude; ce n'est plus que du style de chancellerie (3).

Et cependant Hérode semble s'être appliqué à se maintenir en contact avec la foule. Dans quelques cas il a réuni le peuple pour le haranguer. On doit se le représenter, du moins dans les circonstances les plus graves, comme il sera dit d'Archélaüs (4), sur une estrade élevée, assis sur un trône d'or, tendant les mains vers la foule pour la remercier de ses acclamations, et déroulant peut-être le rouleau de l'orateur romain. Dans une première occasion, après le tremblement de terre et ses échecs dans la guerre arabe, il lui fallut affronter une foule mécontente et découragée, qu'il sut cependant entraîner (5).

La construction du nouveau Temple fut l'occasion d'un discours solennel, qui engageait la parole royale. Le peuple n'était pas invité à délibérer, et ne sut que dire (6). Lorsqu'Hérode annonça aux habitants de Césarée et à une grande foule, venue même de la campagne, le succès de sa démarche pour les Juifs auprès d'Agrippa, et qu'il fit remise du quart de l'impôt de l'année précédente, il va sans dire qu'il fut très applaudi. Mais ces communications étaient de pure condescendance. A son retour de Rome en l'an 12 av. J.-C. il parla du règlement de sa succession, « il fit connaître en détail tous ceux de ses actes dont il jugeait utile d'informer le public (7) ».

(1) Deut., xxi, 4. 6. 19; xxv, 8 etc.
(2) *Ant.*, XV, x, 4.
(3) *Ant.*, XX, i, 2.
(4) *Ant.*, XVII, viii, 4.
(5) *Ant.*, XV, v, 3; ce discours est beaucoup plus dévot que celui de *Bell.*, I, xix, 4.
(6) *Ant.*, XV, xi, 1.
(7) *Ant.*, XVI, iv, 6.

Dans d'autres cas cependant, il sembla constituer les fonctionnaires avec le peuple en une sorte de Haute-Cour de justice; mais c'était moins pour les consulter que pour en faire ses complices, ainsi lorsque, sur ses objurgations, le peuple lapida dans l'hippodrome de Jéricho ceux qu'il lui dénonçait comme des conspirateurs (1). Il amena dans l'assemblée du peuple à Césarée trois cents officiers inculpés de trahison, et ameuta (2) contre eux le peuple qui les massacra sur-le-champ. Ces deux circonstances sont de la fin du règne, et se sont passées dans deux villes où la population était très mélangée, en grande partie non-juive.

Le roi n'avait donc en face de lui aucun corps constitué dont il eût à tenir compte. Il nommait ses fonctionnaires, choisissait le conseil privé, se faisait assister par qui il voulait. Il était porté à ne pas se dépouiller de l'exercice direct du pouvoir. Le sceau royal était l'anneau qu'il porta au doigt jusqu'à sa mort (3). On ne rencontre pas en Judée comme chez les Nabatéens un frère du roi, sorte de grand vizir, tel que fut Sullaios, ministre gouvernant chez les Arabes.

S'il fit vers la fin de son règne une place à part à un certain Ptolémée, ce fut sans doute comme ministre des finances (4). Mais il avait la libre disposition des revenus du royaume comme de sa fortune privée. La liste des dons magnifiques qu'il fit à Auguste, aux princes qui venaient le visiter, des constructions qu'il édifia, est ce qui serait le plus propre à donner le vertige à ceux qui songent aujourd'hui à faire de la Palestine le pays le plus riche du monde. Comment suffisait-il à tant de dépenses dans un pays où l'agriculture ne peut être intensive et dépend des pluies d'hiver, où l'industrie n'existait guère, où le commerce naissait à peine avec le port de Césarée? Il est vraisemblable que pour ses constructions il employa largement le système de la corvée qui a permis de creuser le canal de Suez. C'était un de ses principes politiques de faire travailler le peuple pour qu'il se tienne tranquille (5).

Il puisait aussi largement dans sa fortune privée, qui était considérable, sans cesse accrue par les confiscations, sans doute aussi grossie par la banque comme celle des Médicis, et par le commerce maritime, comme celle des rois angevins de Naples. On ne sait s'il percevait les impôts au moyen de la ferme ou de la régie directe : probablement combinait-il les deux systèmes.

En somme la principale source de sa richesse, c'était la prospérité du pays. Son administration était très stricte, mais savait promouvoir et

(1) *Ant.*, XVI, x, 5.
(2) *Bell.*, I, xxvii, 6; *Ant.*, XVI, xi, 7.
(3) *Bell.*, II, ii, 4; cf. *Ant.*, XVII, ix, 5.
(4) *Ant.*, XVI, vii, 2 : διοικητὴς τῶν τῆς βασιλείας πραγμάτων,
(5) *Ant.*, XV, x, 4.

encourager le travail, dans un domaine très agrandi. La Judée, composée d'un désert et de montagnes où croissaient à peine la vigne et l'olivier, étendait maintenant sa domination sur la plaine, de Gaza au Carmel, où l'on récolte chaque année le blé à l'été, et à l'automne des céréales variées, sur la Samarie très riche en vin et en huile, sur la plaine d'Esdrelon où passaient les caravanes venues de l'Orient, jusqu'au pied du Liban, et au delà de la plaine du Hauran dont les moissons sont encore d'une richesse proverbiale. Les sources, aussi précieuses que rares, étaient captées par des canaux qui arrosaient les baumiers et les palmiers de Jéricho.

Dans l'ancien territoire comme dans les acquisitions surgissaient des villes nouvelles : Samarie, relevée de ses ruines et nommée Sébaste ou Augusta en l'honneur de l'empereur; Césarée près de la tour de Straton, avec un port, mieux préservé que celui de Joppé, balayé par les ouragans du sud-ouest. Après avoir glorifié César, il songea à sa famille, à laquelle il fut si passionément attaché. Antipatris près de Lydda rappelait le nom de son père, Phasaëlis dans la plaine du Jourdain, celui de son frère. A l'entrée de Jéricho le château-palais de Cypros portait le nom de sa mère. Le bâtiment marchait fort au temps d'Hérode, indice assuré de conditions économiques satisfaisantes.

Et cependant les populations n'acceptaient le joug qu'en frémissant. Nous avons déjà cité les réclamations de ceux de Gadara : ils se plaignaient que l'autorité d'Hérode était dure et tyrannique; ils l'accusaient de violence, de pillage et de destruction des temples (1). Ils le craignaient tellement que leurs envoyés, quand ils pressentirent qu'Auguste allait les livrer à Hérode, n'hésitèrent pas à se donner la mort. Ceux-là étaient des Syriens hellénisés; nous verrons que les Juifs ne pensaient pas autrement. De sorte que le caractère le plus saillant de ce règne, c'est l'isolement d'un souverain étranger, campé dans un pays où il ne se maintient que par la force (2). Cet aspect est rendu sensible par le nombre des forteresses bâties par Hérode. Quelques-unes avaient pour but de défendre le pays contre l'étranger; encore est-il qu'elles pouvaient servir de refuge au prince, comme Machaerous, sur les hauteurs orientales de la mer Morte, en face de Masada. A l'intérieur, les colonies militaires de Césarée, et surtout de Sébaste, gardées par des vétérans, pour la plupart peut-être anciens mercenaires étrangers au pays, lui offraient un abri sûr. Les châteaux forts d'Alexandreion et d'Hyrcanion servaient de prisons inexpugnables. Même les palais qu'il bâtit à Jérusalem, le palais royal,

(1) *Ant.*, XV, x, 3.
(2) Des troupes qui lui étaient plus attachées lui servaient à tenir le pays; tels les 300 Iduméens qu'il envoya en Trachonitide pour réprimer les razzias des Arabes (*Ant.*, XVI, ix, 2).

au point le plus élevé de la cité haute, et la tour Antonia qui dominait le Temple, étaient isolés comme des forteresses en état de soutenir un siège. De même à Jéricho. Et lorsqu'il se bâtit une habitation de plaisance à la campagne, à laquelle il donna son nom, l'Hérodion (1), au sud-est de Bethléem, il la dressa sur une colline artificielle qui la rendit inaccessible. Dans toutes ses résidences tout était accommodé à l'intérieur avec luxe pour une vie fastueuse et facile; l'extérieur était hérissé de fortifications. Telle était aussi la situation du roi. Les étrangers reçus à sa cour le tenaient pour un prince libéral et magnifique, ami des lettres et des arts, un des plus éclairés de son temps, maître d'un pays pacifié et prospère. S'ils avaient parcouru le pays, ils auraient recueilli partout des signes de mécontentement et d'indignation contre cet étranger, contempteur des traditions d'Israël.

B. *Hérode et le judaïsme*. Ce n'est pas qu'Hérode, si sensible aux louanges des Grecs, ait été indifférent à l'opinion des Juifs. Il les gouvernait avec une main de fer, et pourtant il recherchait leur suffrage. Il croyait avec raison avoir beaucoup fait pour eux en mettant fin à leurs discordes civiles. Le pays pacifié, agrandi comme aux temps prestigieux de Salomon et sans doute davantage, c'était quelque chose. Il avait même pris sous sa tutelle les Juifs répandus dans le monde romain. Ceux de l'Asie Mineure, comptant dès lors sur son appui, vinrent exposer leurs doléances à Agrippa, son ami. On les obligeait à ester en justice le jour du sabbat, on ne les laissait pas suivre leurs usages particuliers, on confisquait l'argent qu'ils voulaient envoyer au temple de Jérusalem; ils étaient astreints aux charges publiques et au service militaire, ce qui paraissait très naturel aux gens du pays, à eux intolérable. Hérode plaida leur cause, ou plutôt la fit plaider par Nicolas de Damas et obtint gain de cause (2).

A plus forte raison était-il soucieux de venir en aide aux Juifs de son royaume. Lors de la famine qui succéda à une disette complète, il montra une activité, une prévoyance, une libéralité qui eussent fait honneur à l'administration la plus paternelle (3). Ce fut probablement à cette occasion qu'il fit remise du tiers de l'impôt (4).

(1) Otto après Niese admet un autre Hérodion bâti contre les Arabes dans l'Idumée, d'après *Bell.*, I, XXI, 10. C'est le seul texte clair. Plusieurs des textes que Niese entend de ce second Hérodion s'appliquent au premier.

(2) *Ant.*, XVI, II, 1 ss., en 14 av. J.-C. Dans cet endroit on dirait que toutes les demandes des Juifs ont été admises, mais dans les rescrits d'Agrippa (*Ant.*, XVI, VI, 4 s.), il n'est pas question de la dispense des charges publiques et du service militaire; on peut croire avec Otto que cette réticence est un refus. Le second rescrit est relatif aux Juifs de Cyrène, dont il n'est pss dit qu'ils aient eu recours à Hérode.

(3) *Ant.*, XV, IX, 2; en l'an 25 av. J.-C.

(4) *Ant.*, XV, X, 4.

Les Juifs n'étaient insensibles ni au bien de la paix, ni à l'agrandissement des frontières, ni aux mesures habiles du roi. Mais le prestige qu'il avait à l'étranger leur paraissait acheté trop cher au prix de ce débordement de l'hellénisme qui risquait, comme au temps des Séleucides, d'aboutir à la ruine de la religion et des mœurs nationales. Les deux points étaient solidaires, ces mœurs étant sanctionnées par une loi donnée par Dieu même, qu'ils étaient obligés de respecter, comme leurs ancêtres s'étaient engagés à le faire par un contrat solennel et sacré.

L'hellénisation de la cour et du gouvernement était évidente, et Hérode ne songeait pas à dissimuler aux Juifs ce dont il se faisait gloire. Lui aussi connaissait leur histoire, et il tenta de rassurer les Juifs sur les conséquences religieuses qu'ils appréhendaient.

Un roi vraiment hellèniste aurait pu se mettre au rang des dieux (1). Hérode semble en avoir eu envie. Que ne lui demandait-on de faire pour lui-même, souverain du pays, ce qu'il faisait pour Auguste? Et il gardait rancune au peuple juif de lui refuser des statues, des temples et des dédicaces (2).

Cependant il s'abstint. Nous savons seulement qu'une statue lui avait été consacrée dans le temple de *Si'a* en Batanée (3). Otto a pensé que l'aigle placée au sommet de la porte du Temple exprimait son espérance d'être emporté parmi les dieux par l'oiseau du soleil. Mais ce n'est là qu'une conjecture fondée sur l'analogie avec l'aigle romaine, symbole de l'empereur divinisé. Hérode a pu penser, au Temple et sur ses monnaies, à l'aigle romaine symbole de l'empire.

C'est pour ménager les scrupules légitimes des Juifs qu'il n'a bâti aucun temple sur leur territoire (4), comprenant la Judée et aussi sans doute la Galilée et une partie de la Pérée.

Après avoir tant fait, dans ses domaines et au dehors, pour son intérêt politique et pour sa gloire, Hérode pensa aussi au Temple du Dieu des Juifs. Déjà il avait bâti dans la capitale un théâtre, un amphithéâtre, un hippodrome, des palais, et le vieux temple commencé par Zorobabel était toujours debout comme un témoin lamentable de la détresse de son temps et du mauvais goût de ses architectes, lourd, trapu, massif, sans ce cortège des portiques et des sculptures qui ornaient les temples grecs.

(1) Antiochus de Commagène (69-38 av. J.-C.), prince moins puissant, l'a fait dans ses inscriptions (*Ditt.*, Or. gr. 383).
(2) *Ant.*, XVI, v, 4.
(3) *Dittenberger, Or. graec.*, I, 415 : [βα]σιλεῖ Ἡρώδει κυρίῳ Ὀβαίσατος Σαόδου ἔθηκα τὸν ἀνδριάντα ταῖς ἐμαῖς δαπάναι[ς.]. Ce ne peut être qu'Hérode Ier, le seul de ce nom qui ait régné dans ce pays. Il vivait encore (κυρίῳ) et le dédicant était d'origine arabe.
(4) *Ant.*, XV, IX, 5 : οὐκ ἐν τῇ τῶν Ἰουδαίων, c'est-à-dire dans les régions où la population juive était la majorité, les contrées assimilées par les Asmonéens.

Mais il était difficile à Hérode d'y toucher. Le respect de la tradition exigeait absolument que le nouveau Temple fût bâti à la même place, avec les mêmes proportions, dictées par Dieu. Qu'allait penser le peuple le jour où le marteau des démolisseurs s'attaquerait aux vénérables murailles?

Hérode se décida, après son entrevue avec Auguste en Syrie (1), et on serait curieux de savoir si ce n'est pas l'empereur qui lui aurait suggéré de faire aussi quelque chose pour son Dieu national, au moment où il allait lui élever à lui le temple de Panias.

Le roi était alors à l'apogée de sa fortune : son domaine venait de recevoir son dernier agrandissement par le don de la tétrarchie de Zénodore, en la dix-huitième (2) année de son règne. Il réunit le peuple et lui exposa son plan. Son dessein n'était pas de changer les proportions du Temple. Bien au contraire il lui rendrait les cent-vingt coudées qu'il avait eues au temps de Salomon, alors que l'édifice du retour de la captivité n'en avait que soixante. Son but était de « s'acquitter envers Dieu, par ce pieux hommage, de ses bienfaits et du don de la royauté (3) ».

Il n'eût pas été prudent de suspecter les intentions du roi. On fit mine, et de la façon la plus modeste, de craindre l'énormité des frais. Hérode promit de ne pas commencer à démolir avant que tout fût prêt pour élever rapidement le nouvel édifice. Le roi fit même confectionner des vêtements sacerdotaux (4) pour mille prêtres, qui seuls auraient qualité pour édifier le sanctuaire. L'ouvrage entier comprit un agrandissement de l'enceinte grâce à des terrassements considérables, des portiques le long de ses murs, des ornements dispendieux comme la vigne d'or qui courait du haut des portes au sommet de l'édifice. Pour tout achever il fallut de longues années. Mais après neuf ans et demi le sanctuaire était achevé, avec son autel, les bâtiments nécessaires pour les préparatifs du culte, et Hérode en fit la dédicace, au jour anniversaire de son couronnement (5). Cependant cette fête ne supplanta pas, dans le calendrier sacré, l'ancienne dédicace de Judas Macchabée.

Le Temple de Jérusalem fut sûrement la plus magnifique des constructions d'Hérode. L'art grec régnait dans les portiques; il respectait dans le sanctuaire la majesté du pylone oriental et les ténèbres mystérieuses du sanctuaire où nulle statue n'obstruait l'espace rempli par la présence

(1) D'après Dion Cassius, LIV, 7, sous le consulat de M. Appuleius et de P. Silius, an 734 de la fondation de Rome, 20 av. J.-C.

(2) *Ant.*, XV, xi, 1. Dans *Bell.*, I, xxi, 1, la quinzième année, mais par erreur puisque c'est aussi après la visite à Auguste dont la date est fixée par Dion.

(3) *Ant.*, *l. l.*

(4) C'est une conjecture inutile du traducteur français de corriger « des vêtements de travail ».

(5) Si la conquête de Jérusalem a eu lieu en juillet, les travaux avaient donc commencé en janvier de l'an 19 av. J.-C.; cf. Jo. ii, 20.

divine. Josèphe ne parle pas, dans sa description des travaux, de l'aigle qui fit plus tard tant de scandale.

La splendeur des bâtiments, l'éclat du culte apaisèrent pour un temps les inquiétudes des Pharisiens. Hérode n'en était pas moins un pécheur, mais il avait bâti le temple pour expier le meurtre des sages d'Israël (1). D'autres disaient même que le conseil de bâtir lui avait été donné par Baba ben Bouta (2). Déjà au temps de Josèphe on racontait que durant la construction il ne plut jamais que la nuit (3). On supposait donc volontiers que les meilleures initiatives du roi avaient pour but de réparer un péché.

Il avait élevé à la porte du sépulcre du roi David un monument de marbre blanc (4). Nicolas de Damas ne disait rien de plus. Un bruit auquel Josèphe ajoute foi expliquait qu'il avait tenté de violer les sépultures royales comme avait fait Hyrcan (5), et que, repoussé par une flamme surnaturelle, il avait jugé prudent d'expier sa faute (6).

Ainsi, quoi que fît le roi, il ne gagnait pas les cœurs. C'était bien d'expier, mais il avait trop à expier.

Il s'efforçait cependant de ne pas donner prise au grief le plus redoutable, celui d'idolâtrie. Le souvenir d'Antiochus était toujours là. Dans les fêtes il arborait des panoplies comme trophées. Le peuple s'inquiétait de savoir ce qu'il y avait sous ces simulacres. N'étaient-ils point remplis d'idoles cachées? Pour les rassurer il démonta les trophées, appliqués sur un simple tronc de bois nu, sans aucune figuration humaine. Mais ces courses de chars, ces combats de bêtes, toute cette culture étrangère, n'était-ce pas l'apostasie des mœurs nationales? Une dizaine de Juifs, parmi les plus exaltés, conspirèrent et tentèrent de poignarder le roi en plein théâtre. Hérode était bien servi par sa police. Les conjurés périrent et le tyran se vengea de toute leur famille (7).

Ce complot date environ de l'an 27 av. J.-C. Personne n'osa plus bouger; la répression était infaillible et dure. Mais la patience de tous était à bout, et Hérode ne l'ignorait pas. S'il y eut une détente après la famine, ce ne fut qu'une trêve (8).

(1) *Bamidbar-rabba,* c. XIV (DERENBOURG, p. 152).
(2) *Baba-bathra*, 3b (DER., p. 152).
(3) *Ant.*, XV, XI, 7.
(4) *Ant.*, XVI, VII, 1.
(5) *Ant.*, XIII, VIII, 4.
(6) Nous sommes porté, avec Otto, à voir dans le fait d'Hérode un doublet inventé d'après le fait d'Hyrcan, si ce ne sont pas deux histoires pharisiennes pour diffamer des rois ennemis. De nos jours nous avons vu entreprendre une campagne de fouilles pour trouver le reste des trésors fabuleux de David. Le P. Vincent en a tiré parti pour l'archéologie; cf. *Jérusalem sous terre.*
(7) *Ant.,* XV, VIII, 3 s.
(8) *Ant.*, XV, IX, 15. La source, ou plutôt le panégyriste exagère en disant que « les haines soulevées jadis par la violation de quelques coutumes ou de certaines traditions de gouvernements disparurent complètement de la nation ».

La noblesse demeurait attachée à l'ancienne dynastie, et à vrai dire Hérode chercha moins à se la concilier qu'à la réduire à l'impuissance par les supplices et les confiscations.

Le sacerdoce regrettait le temps où son chef était le roi. Les mesures prises par Hérode pour avoir le grand prêtre à sa discrétion en le nommant et le déposant selon son gré, en gardant par devers soi les ornements sacerdotaux, étaient une humiliation qui dut paraître intolérable, quoique la famille de Boéthos, venue d'Alexandrie, ait été probablement moins choquée de l'hellénisme affiché du prince.

Hérode s'appliqua surtout à se concilier les Pharisiens, si puissants sur le peuple, et qui seuls étaient en état de lui faire une réputation de bon israélite. Au début leur franche inimitié contre les Asmonéens lui avait valu une attitude presque sympathique de la part de leurs chefs, Pollion et Saméas, que ces pieuses personnes justifiaient par la soumission due aux arrêts de la volonté divine.

Mais ce parti, attaché à la Loi, hostile aux Asmonéens parce qu'ils avaient secoué leur tutelle pour adopter des allures profanes, ne pouvait tenir Hérode que pour un infidèle, un prévaricateur des saintes observances. Lorsqu'il recevait des Gentils à sa table, ce qui était déjà se souiller, se souciait-il d'éviter les aliments impurs? Et cela dans Jérusalem! Il envoyait ses fils à Rome où ils vivaient chez un idolâtre, et se pénétraient sûrement des superstitions de leur hôte.

Le principe fondamental de la Loi était violé. Sur la terre d'Israël, non plus seulement des dieux étrangers, comme au temps d'Achab et de Jézabel, mais un dieu qui n'était qu'un homme mortel, un dieu de chair, était installé avec sa statue dans Samarie, dont la chute au temps d'Hyrcan avait rempli de joie toute la Judée. Que pouvaient penser les Juifs fidèles en voyant les revenus de la nation prendre le chemin de la Philistie, pour enrichir les vieux ennemis de Juda, ou de Tyr et de Sidon, dont le luxe et l'idolâtrie avaient été flétris par les prophètes?

Les Pharisiens avaient d'abord accepté le joug d'Hérode, instrument de Dieu pour châtier son peuple. Ils courbaient la tête sous le fléau. Mais ils comptaient sur l'achèvement de la justice pour le châtiment du principal coupable.

Une occasion leur fut offerte où il leur fallut se prononcer, lorsqu'Hérode, pour brider par la conscience un peuple qu'il sentait hostile, voulut l'engager par un serment envers sa personne: encore un usage des rois syro-grecs! Dans cette circonstance, plusieurs d'entre eux refusèrent le serment, à la suite de Pollion et de Saméas. Hérode ne les contraignit pas, par égard pour Pollion. Même il dispensa les Esséniens, parce qu'il leur était interdit par leurs principes religieux de prêter quelque serment que ce fût.

L'hostilité était donc engagée entre Hérode et les Pharisiens, même à l'époque la plus florissante de son règne, et au moment où il allait construire le Temple de Dieu (1).

Hérode, nous l'avons vu, rejetait sur les Romains la responsabilité de son plus grand crime, celui d'idolâtrie. Mais les Romains n'étaient point des maîtres aussi durs. Depuis Jules César, ils avaient respecté partout leurs usages, fallût-il pour cela leur accorder des privilèges. Leur suzeraineté n'était pas plus à craindre pour la religion que celle des Perses. Auguste avait offert des vases précieux au Temple (2) et y faisait offrir chaque jour des victimes comme un hommage au Dieu Très-Haut (3). Quand Agrippa était venu à Jérusalem, il avait immolé une hécatombe entière (4). N'était-ce point un signe avant-coureur des hommages que les Gentils rendraient un jour à la montagne de Sion (5)? L'essentiel était que le peuple vécût selon ses lois, sous la direction de ses chefs spirituels, ou plutôt sous le gouvernement de Dieu.

Les Juifs étaient habitués depuis des siècles à vivre sous une tutelle étrangère; celle des Césars, qu'on ne pouvait décliner, sauvait presque les apparences. On ne voyait donc pas alors en Judée cette haine du joug romain qui était né avec Pompée, qui devait renaître plus tard. Le véritable usurpateur des droits de Dieu, c'était l'Iduméen, qui gouvernait en tyran, et, même par ses bienfaits et l'éclat de sa prospérité risquait d'entraîner le peuple à l'apostasie.

III. — *Le déclin* : 14 à 4 av. J.-C.

En l'an 14 av. J.-C. rien ne faisait prévoir en dehors du palais les tragiques événements qui devaient marquer la fin du règne d'Hérode. Revenu de son voyage au Pont où il avait accompagné Agrippa avec une petite armée, il avait obtenu de lui des faveurs importantes pour les Juifs, et avait annoncé ce succès au peuple en lui remettant le quart de l'impôt. S'il fut un temps où Hérode parut en paix avec tout le monde, même avec ses sujets juifs, ce fut celui-là.

Déjà cependant la discorde avait commencé parmi les siens. En l'an 22, il avait envoyé à Rome les deux fils de Mariamme, Alexandre et Aristobule, bien doués tous deux, surtout Alexandre. En 18 ou 17, il était venu en

(1) *Ant.*, XV, x, 4. Du moins si l'on s'en tient au contexte de Josèphe. Otto n'admet qu'un seul serment, celui dont nous parlerons plus tard. Mais Josèphe les distingue, et si l'attitude des Pharisiens est la même dans les deux cas, ce fait est trop naturel pour qu'on en conclue à un doublet.

(2) *Bell.*, V, xiii, 6.

(3) Philon, *Leg. ad Gaium*, § 23, Cohn, 157.

(4) *Ant.*, XVI, ii, 1.

(5) Is., ii, 2 ss.

roi à Rome, où il avait autrefois obtenu la couronne à charge de la conquérir grâce aux légions. Il était bien juste qu'il rendît ses hommages à Auguste en allant chercher ses enfants, qui, chez Asinius Pollion (1), avaient été sous la tutelle impériale. Un an ou deux après, Hérode avait marié ses fils, l'aîné Alexandre à Glaphyra, fille d'Archélaüs, roi de Cappadoce, le second à Bérénice, fille de sa propre sœur Salomé. Il poursuivait ainsi son plan de fondre les deux familles, celle des Asmonéens et la sienne, pour mieux acclimater la tribu iduméenne dans la terre de Judée.

Malheureusement pour eux les jeunes princes se prêtèrent mal à ce calcul. Ils étaient fiers de descendre d'une princesse de la race royale qui avait sauvé le judaïsme. Ils ne pouvaient ignorer la fatale destinée de leur mère, odieusement calomniée, et la part qu'avait prise à sa perte la sœur du roi, Salomé, plus coupable que lui, puisqu'elle l'avait perfidement induit à douter de la vertu de sa femme. Le fils aîné du roi, Antipater, né de Doris, ne leur faisait pas ombrage, car il avait été éloigné en même temps que sa mère. La naissance obscure de celle-ci ne lui permettant pas d'aspirer au trône, le successeur d'Hérode serait l'un des fils de Mariamme. Auguste, qui les aimait tous deux, avait laissé à leur père le droit de choisir. Pendant le voyage de celui-ci dans le Pont, comme il était naturel, les deux jeunes gens parlèrent plus librement : vengeurs de leur mère, ils sauraient bien plus tard contraindre ses ennemis à se vêtir de guenilles (2). Salomé se sentait visée; le mariage d'Aristobule avec sa fille, au lieu de lui inspirer quelque tendresse maternelle, lui servait seulement à enregistrer les propos les plus intimes du jeune imprudent : elle se les faisait répéter par sa fille.

Phéroras, frère d'Hérode, entra dans son jeu et tous deux dénoncèrent les princes au retour du roi, comme conspirant contre lui, dans l'impatience de venger leur mère. Hérode crut habile de dompter la fougue de ses fils par la menace d'un rival : Antipater revint à la cour avec sa mère Doris. Il fallait avant de le promouvoir davantage, l'envoyer à Rome pour gagner la faveur d'Auguste. Antipater partit donc avec Agrippa. Ce revirement ne pouvait qu'exaspérer Alexandre et Aristobule ; il excitait Antipater à s'assurer leur place en les perdant.

La principale source de Josèphe, Nicolas de Damas, fut l'ennemi juré d'Antipater : il le traita donc fort mal. Mais aucun autre document ne proteste contre l'idée qu'il en donne. Antipater était une nature brutale, et cependant sournoise ; aussi ambitieux que son père il n'avait pas cet

(1) *Ant.*, XV, x, 1 nomme seulement Pollion que Willrich (p. 184 s.) tient pour un Juif.
(2) Josèphe est revenu plusieurs fois sur ces griefs : *Ant.*, XVI, i, 2; iii, 1 s.

attachement aux siens qui est le sentiment le plus humain du roi parvenu. Si différents qu'ils soient par leur origine, les textes de Josèphe conduisent à cette conclusion que les deux jeunes princes, inconsidérés dans leurs paroles, ne complotèrent jamais la mort de leur père, tandis qu'Antipater y attenta de propos délibéré. De Rome, désormais en situation d'agir sur l'esprit du roi, il continua la campagne commencée par Salomé de délations calomnieuses. Si bien qu'Hérode, encore plus ébranlé, prit le parti de conduire ses deux fils à l'empereur pour le faire juge de leur ingratitude. Il le joignit à Aquilée, et les accusa d'avoir voulu le tuer pour s'emparer du pouvoir. Les jeunes gens, avec l'élan spontané de leur âge, protestèrent de leur affection filiale en versant des larmes; Alexandre, toujours le premier en scène, prononça un discours touchant. Auguste se porta garant de leur innocence, sans laisser de blâmer leur pétulance, et les réconcilia avec leur père. Antipater prit part à cette paix. Il en demeura le bénéficiaire, car Hérode, rentré chez lui, convoqua le peuple et désigna comme ses successeurs « Antipater en premier lieu, puis les fils de Mariamme (1) ». Cette formule était vague et entendait seulement inviter à la concorde les princes et leurs partisans. Hérode ne se sentait nullement disposé à leur céder le pouvoir avant le temps, et demeurait maître de prendre d'autres dispositions avec l'agrément d'Auguste.

C'est précisément à cette époque (12 av. J.-C.), semble-t-il, qu'il se trouva engagé dans une affaire qui lui fit perdre les bonnes grâces de l'empereur. Avec ses voisins les Nabatéens les rapports étaient difficiles. La longue frontière, sans rempart naturel, donnait une occasion facile aux razzias des Bédouins du désert. Une bonne entente eût exigé que les Nabatéens ne leur permissent pas de se réfugier chez eux. Or le roi Obodas laissait le gouvernement à son ministre Syllaios, ennemi déclaré d'Hérode. A une époque qu'on ne saurait préciser, Syllaios était venu à Jérusalem, encore jeune, et Salomé, veuve de Kostobar, s'était éprise de lui. S'il partagea sa passion, Salomé était donc encore relativement jeune, et il faut faire remonter cette intrigue amoureuse peu après la mort de son premier mari. Le roi n'avait rien à objecter à cette alliance; lui-même dans sa jeunesse avait épousé une arabe. Mais par un accès de zèle assez rare chez lui, il demanda à Syllaios d'accepter les usages juifs. L'Arabe répondit, comme répondraient encore tous les Arabes, qu'il se ferait lapider par sa nation. Pour une fois Hérode s'était fait un ennemi par son prosélytisme juif.

Vers l'an 12 av. J.-C., des « brigands », c'est-à-dire sans doute des Bédouins venus de l'est, infestèrent la Trachonitide. Hérode avait été mis

(1) *Ant.*, XVI, IV, 6. Dans *Bell.*, I, XXIII, 5, tous trois sont sur le même rang.

là par Auguste pour faire le gendarme. Il les traqua, les obligea à évacuer son territoire; mais comme ils s'étaient réfugiés chez les Nabatéens, il demanda leur extradition, qui lui fut refusée. Alors il se rappela que les Nabatéens lui avaient emprunté de l'argent. Ils promirent de payer, mais n'en firent rien. Les choses traînèrent en longueur. Hérode négocia, perdit patience, n'osa rien faire pour ne pas déplaire à Auguste. Enfin se croyant assuré de l'assentiment de C. Sentius Saturninus, gouverneur de Syrie, il entra chez ses voisins pour se payer et les battit. Syllaios vint plaider sa cause à Rome, accusa Hérode d'avoir tué 2.500 hommes dans un combat régulier engagé sans permission. L'irritation de l'empereur fut extrême. Il venait d'envoyer à Hérode, de concert avec l'impératrice, des présents magnifiques pour la dédicace de Césarée (mars 10 ou 9 av. J.-C.). Tout ce que fit Hérode pour le calmer fut inutile. Heureusement pour les Juifs, Obodas mourut, et Arétas IV n'était pas disposé à subir le joug de Syllaios. Nicolas de Damas envoyé comme avocat des Juifs fit parler quelques Arabes, prit le biais de rendre responsable le seul Syllaios, déjà en disgrâce, et se montra bon connaisseur des choses de l'Orient en l'accusant d'avoir multiplié par cent les vingt-cinq hommes qui avaient péri dans une escarmouche. Auguste pardonna donc à Hérode, mais le charme de l'ancienne amitié était rompu (1).

Hérode acheva de se rendre odieux en laissant libre cours aux soupçons dont il était la première victime par les tortures qu'ils lui causaient.

Les deux fils de Mariamme, fiers de leur naissance, entraînés par une ambition juvénile, et se sentant aimés dans le peuple et dans l'armée, étaient à coup sûr décidés à régner seuls après la mort de leur père. Salomé, Phéroras et Antipater n'avaient de chance de l'emporter sur eux qu'en les perdant avant la mort d'Hérode, et par lui. Leurs manœuvres ne furent pas toujours adroites, ainsi lorsque Phéroras persuada à Alexandre pour le faire éclater que le roi aimait sa femme Glaphyra. Le prince s'en plaignit ouvertement à son père, qui pour un temps imposa silence aux deux calomniateurs, car Phéroras rejeta la faute sur Salomé (2).

En l'an 9, l'accusation fut soutenue par deux jeunes eunuques du roi qui avouèrent leurs relations avec Alexandre. Le lecteur de ces histoires réserve sa compasssion pour les deux princes. Il faudrait s'apitoyer plus encore sur tous ceux, en grand nombre, que le roi fit mettre à la torture, pour leur arracher des aveux auxquels il ne croyait plus quand ses victimes avaient parlé dans les tourments. Alexandre lui-même, arrêté et

(1) Guerre avec les Arabes, *Ant.*, XVI, IX, 1-4. — Mission de Nicolas, XVI, X, 8 s.
(2) *Ant.*, XVI, VII, 4.

mis aux fers, en vint à cet excès de désespoir de se reconnaître coupable d'avoir attenté à la vie du roi; il ajoutait : avec la complicité de Salomé et de Phéroras!

Un homme mit dans cette lugubre affaire de police une lueur de bon sens et d'affection paternelle. Ce fut le roi Archélaüs qui vint tout exprès de Cappadoce pour réconcilier son gendre avec Hérode, menaçant d'emmener sa fille si l'on ne faisait pas la paix. La trêve qu'il obtint ne fut pas de longue durée. Insouciants, comme toujours, les princes firent bon accueil à deux gardes du corps d'Hérode qu'il avait congédiés. C'était les désigner pour la torture; ils finirent par confesser qu'Alexandre les avait chargés d'assassiner le roi. Les deux princes sont arrêtés, déférés au jugement d'Auguste qui de guerre lasse permet à Hérode de les juger à sa façon.

Un tribunal de fortune où figuraient des Romains et des Juifs amenés par Hérode fut constitué à Béryte. Les accusés ne furent pas admis à comparaître. La violence avec laquelle Hérode les chargea dicta leur condamnation. Le père n'était pas enclin à pardonner, mais Nicolas de Damas lui fit appréhender le mécontentement de Rome; il hésitait. Des symptômes de mécontentement dans l'armée le décidèrent. Il livra à la canaille de Jéricho trois cents officiers qu'elle massacra, et fit étrangler ses deux fils à Sébaste (1).

On était en l'an 7 av. J.-C.

Auguste ne dissimula pas le dégoût qu'il ressentit de cet égoïsme barbare. Le roi juif n'aurait pas osé violer la loi de Moïse qui interdisait de manger du porc. Les porcs élevés par les Syriens dans ses domaines n'avaient donc rien à craindre de lui : Mieux valait être le porc d'Hérode que son fils (2)!

La situation exigeait autre chose qu'une plaisanterie. Après la mort d'Hérode, des troubles étaient à craindre. Antipater avait-il déplu? C'est cette année même ou l'année suivante qu'Hérode obligea tout le peuple juif à prêter serment de dévouement envers César, c'est-à-dire envers le représentant du peuple romain, et envers les intérêts du roi (3). Josèphe qui ne parle de ce serment qu'entre parenthèses ne dit pas que l'ordre soit venu de Rome, mais on ne saurait en douter. Hérode n'est même pas nommé en personne dans le serment. Le terme de bienveillance ou

(1) Nous pensons avec Otto, contre Schürer, que le roi ne fit aucun voyage à Rome après la visite d'Archélaüs. S'il en conçut le dessein (*Ant.*, XVI, VIII, 6), on ne voit pas qu'il l'ait exécuté.

(2) Le jeu de mots n'existe qu'en grec, *hys* « porc », et *hyios,* « fils ». Le trait a été mêlé par Macrobe (*Sat.*, II, IV, 11) au massacre des Innocents; il n'en est pas moins authentique en lui-même.

(3) *Ant.*, XVII, II, 4 : παντὸς γοῦν τοῦ ἰουδαϊκοῦ βεβαιώσαντος δι' ὅρκων ἦ μὴν εὐνοήσειν Καίσαρι καὶ τοῖς βασιλέως πράγμασιν.

de dévouement, qui paraît assez vague, est bien plutôt un terme technique, coloré d'euphémisme, pour exprimer la sujétion la plus complète. Une découverte récente a fait connaître le serment prêté par les Paphlagoniens, peu après celui qui fut exigé des Juifs (1). Il est d'une extrême rigueur. On jure d'être bienveillant envers César Auguste, — c'est le même terme que dans Josèphe, — en s'engageant à n'épargner pour son service ni son corps, ni son âme, ni sa vie, ni ses enfants, à révéler tous les complots, à poursuivre ses ennemis sur terre et sur mer, en appelant toutes les malédictions sur la personne et la race de ceux qui seraient infidèles. On jure par les dieux et par Auguste lui-même. Il est évident que pour les domaines d'Hérode avait été rédigée une formule qui convînt aux Syriens comme aux Juifs, par exemple en remplaçant les dieux par le Dieu Très-Haut, terme protocolaire adopté par les Romains et qui ne pouvait faire difficulté pour les adorateurs de Zeus ou Jupiter Très-Grand.

En exigeant ce serment, Auguste mettait déjà la main sur les territoires dépendant d'Hérode, la prestation du serment par chacun supposait ou constituait une sorte de recensement.

Les Pharisiens, qui avaient déjà refusé le serment à Hérode seul, refusèrent, probablement en plus grand nombre, de s'engager envers Auguste, un souverain étranger et un païen. On en compta environ six mille. Mais leur intention était de ne pas agir contre leur conscience, non d'irriter le pouvoir ; ils cherchèrent donc un accommodement qui finit par tourner contre eux.

Hérode sincèrement attaché à sa famille à lui avait comblé son frère Phéroras en le faisant nommer tétrarque. Il lui offrit même en mariage sa propre fille. Phéroras, beaucoup moins énergique que son frère, était dominé par une femme de basse condition. Il essaya de se séparer d'elle, puis la reprit et enfin l'épousa. C'était outrager le roi au point le plus sensible. Si bien que Phéroras, un peu malgré lui, mais incapable de résister à sa femme, à sa belle mère, à sa belle sœur liguées avec Doris la mère d'Antipater, se trouva jeté dans l'opposition qui se formait autour d'Antipater, et devint dès lors suspect à Salomé son ancienne complice. Or la femme de Phéroras suivait aveuglément les Pharisiens. Leur refus du serment était assurément assimilable à un crime de lèse-majesté. Toujours décidé à ne pas rompre avec eux le roi se contenta de leur infliger une amende, que la femme de Phéroras acquitta en leur nom.

(1) Dittenb., *Or. Gr.*, 532 : Ἀπὸ Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ ὑπατεύοντος τὸ δωδέκατον ἔτους τρίτου. Le douzième consulat d'Auguste est de l'an 5 av. J.-C., la province date de 6 av. J.-C.; la troisième année est donc à dater du 12e consulat, non de la province, et répond à l'an 3 av. J.-C.

Ici il faut citer Josèphe : « En retour de cette marque d'amitié, ils lui prédirent — car la fréquentation de Dieu leur conférait le don de prophétie — que Dieu avait décrété que le trône échapperait à Hérode et à sa race et que la couronne passerait à elle-même, à Phéroras et à leurs enfants. Ces propos, que Salomé avait découverts, étaient rapportés au roi, ainsi que le fait que quelques courtisans s'étaient laissé corrompre. Le roi fit alors périr les plus coupables des Pharisiens, l'eunuque Bagoas et un certain Carus qui l'emportait sur tous ses contemporains par sa beauté et était son mignon; il fit mourir aussi tous les gens de sa maison qui étaient d'accord avec les Pharisiens (1). »

La complicité de l'eunuque à laquelle on attachait tant de prix était indispensable si l'on se proposait d'empoisonner le roi. Elle fut obtenue par une promesse qui enchérit sur un passage messianique d'Isaïe (2) : « je donnerai (aux eunuques) dans ma maison et dans mes murs un monument et un nom meilleur que des fils et des filles; je leur donnerai un nom éternel ». Josèphe, bien décidé à n'admettre d'autre Messie que Vespasien (3), réduit cette conjuration mystérieuse à une intrigue de palais, et sûrement les Pharisiens, obligés envers la femme de Phéroras, ont dû lui faire espérer la royauté de son mari. Et cependant ils parlaient vaguement à Bagoas d'un roi établi par prophétie! Probablement, le faible Phéroras écarté, espéraient-ils voir surgir un descendant de David. Ce roi devait avoir des pouvoirs surnaturels, puisque Bagoas obtiendrait la faculté de se marier et d'avoir des enfants. Il faut peser tous les termes de Josèphe, d'autant plus qu'il était plutôt porté à les atténuer : « Or Bagoas avait été entraîné par eux comme devant porter le titre (honorifique) de père et de bienfaiteur du roi qui devait être établi d'après la prophétie, car (ce roi) devait avoir tout en sa main, et il lui accorderait le pouvoir de se marier et d'avoir des enfants à lui » (4).

Phéroras fut seulement chassé de la cour ou s'enfuit de son plein gré dans sa tétrarchie. Il n'était pas de force à opposer ses prétentions à celles d'Antipater, et préféra s'associer à ses projets meurtriers et parricides. Antipater avait été désigné comme seul successeur, sans doute avec l'assentiment d'Auguste, et en cas où il mourrait avant son père, son frère Hérode lui était substitué, ses propres enfants étant exclus. Il lui tardait d'être maître absolu, et il ne se crut assuré de l'avenir qu'en faisant régler la succession à Rome, en des termes sur lesquels on n'aurait pas à revenir,

(1) *Ant.*, XVII, II, 4.
(2) LVI, 5.
(3) *Bell.*, VI, V, 4.
(4) Voir *Le Messianisme...*, p. 16. Les traducteurs français semblent avoir reculé devant cette puissance prodigieuse, non sans un véritable contresens : « il obtiendrait du prince la puissance que lui auraient donnée un mariage et la procréation d'enfants légitimes ».

d'autant qu'il se défiait de la tendresse d'Hérode pour ses autres fils, et de l'affection qu'il commençait à témoigner aux enfants des fils de Mariamme. Son séjour à Rome lui permit de continuer à comploter avec Phéroras; il lui fournissait un alibi pour le jour où le crime serait consommé.

Mais Phéroras mourut; on affecta de le croire empoisonné. Tortures, indices louches. On dénonçait un certain Corinthos, qui ne pouvait être qu'un comparse, et les soupçons du roi contre Antipater se changèrent en certitude, lorsqu'on lui eût montré le reste du poison fatal à Phéroras, qui devait servir à l'empoisonner lui-même. Enfin, pour être plus sûr de son coup, Antipater en envoyait un autre de Rome. Fixé désormais, et pour mieux assurer sa vengeance, Hérode n'ébruita rien jusqu'au jour où Antipater serait à sa discrétion à son retour de Rome (fin de l'année 5 av. J.-C.) (1).

Cependant il renvoya de la cour Doris et la seconde Mariamme dont le fils Hérode fut rayé de son testament, et dont le beau-père Simon fut remplacé comme grand prêtre par Matthias fils de Théophile, originaire de Jérusalem, mais d'une famille obscure.

Quand Antipater arriva, Hérode l'accusa devant le gouverneur de Syrie P. Quinctilius Varus, et fit soutenir ses griefs par Nicolas de Damas. N'osant mettre à mort sans permission celui qui était désigné pour son successeur, il en référa à Auguste, lui dénonçant en même temps Acmé, esclave juive de Livie, qui avait calomnié sa sœur Salomé pour l'entraîner dans la ruine d'Antipater.

Cette dernière année d'Hérode fut atroce (2). Il tomba malade, d'un mal qui évolua assez rapidement, et qui fut peut-être une crise de diabète (3).

On était en hiver, la température plus douce de Jéricho parut indiquée. Déjà les Pharisiens, devenus les adversaires irréconciliables d'Hérode, croyaient toucher à la délivrance. Deux maîtres très écoutés, Judas fils de Sariphaios et Matthias fils de Margalothos, enflammèrent le zèle de leurs élèves, en leur rappelant les violations de la Loi par le tyran. Au temple

(1) Les enquêtes ont-elles pu rester secrètes durant les sept mois que compte Josèphe (*Ant.*, XVII, IV, 3)? Otto récuse ce chiffre. Josèphe qui a conscience de l'invraisemblance le maintient cependant et l'explique par la crainte du roi et la haine générale contre Antipater, ce qui est plausible. Doris aurait tout bravé pour prévenir son fils, mais Hérode avait paré le coup en mandant à Antipater qu'il avait eu à se plaindre de sa mère, mais que tout s'arrangerait à son retour. Encore prit-il soin d'intercepter les lettres de Doris.

(2) *Bell.*, I, XXXIII; *Ant.*, XVI, VI, VII, VIII.

(3) Otto dit « cancer des intestins ». Deux médecins très distingués pratiquant en Palestine, ne voient rien d'invraisemblable dans les symptômes (*Bell.*, I, XXXIII, 5; *Ant.*, XVII, VI, 5) même les vers, mais il est difficile de les rattacher à une cause unique : une crise du cœur, une cirrhose du foie expliqueraient certains symptômes; le diabète serait le plus vraisemblable comme cause générale.

même qu'il avait prétendu élever à la gloire de Dieu, il avait fait mettre au-dessus de la grande porte un aigle d'or, infraction positive à la loi qui défend de représenter aucun objet vivant.

Peut-être cet aigle avait-il été placé récemment (1), ou bien le décès prochain d'Hérode parut propice. D'ailleurs, disaient les docteurs, on peut braver la mort quand on est sûr de l'immortalité. En plein midi l'aigle fut abattu, et aussitôt les imprudents appréhendés avec leurs maîtres qui se présentèrent d'eux-mêmes.

Le roi bientôt averti les fit amener à Jéricho où il prit à témoin les notables et le peuple de tout ce qu'il avait fait pour Dieu, rejetant le sacrilège sur ceux qui avaient porté la main sur une offrande consacrée.

Les docteurs et les plus compromis furent brûlés vifs, le reste livré aux bourreaux (2), le grand prêtre Matthias déposé à cause de sa négligence. Épuisé, Hérode se fit porter à Callirhoé, où des sources d'eau chaude légèrement sulfureuses se jettent dans la mer Morte, sur la rive orientale à deux heures de l'embouchure du Jourdain (3).

La maladie s'aggravant, il revint à Jéricho. Sentant la désaffection générale, irrité à la pensée de l'explosion de joie qui suivrait sa mort, il voulut que ce contentement fût étouffé par les larmes. Les principaux des Juifs furent invités à venir lui rendre un dernier hommage. Il les fit arrêter, donnant l'ordre à Salomé de les faire égorger dans l'hippodrome, aussitôt après sa mort, avant que la nouvelle n'en ait été répandue (4). Cette vengeance posthume n'est pas invraisemblable de la part d'un roi qui fut toujours impitoyable et qui était exaspéré par ses malheurs domestiques et de cuisantes douleurs (5).

Aussi bien peut-on juger de ses sentiments par la joie qu'il éprouva des nouvelles reçues de Rome. Acmé avait été mise à mort, Hérode était libre de bannir Antipater ou de le faire exécuter. Dans un dernier assaut de son mal, il fit une tentative de suicide. Les lamentations des femmes donnèrent une lueur d'espoir à Antipater; son geôlier refusa de se laisser corrompre et le dénonça. Quelques gardes envoyés par son père le tuèrent sur le champ.

Hérode ne survécut que cinq jours à son fils aîné. Son dessein naguère

(1) C'est l'opinion d'Otto, qui voit dans l'aigle le symbole de l'apothéose du roi, circonstance qui eût été fort aggravante, et que Josèphe n'a pas relevée.

(2) La nuit suivante il y eut une éclipse de lune, fixée dans la nuit du 12 au 13 mars, 4 av. J.-C.

(3) *Hammam ez-Zerqa*. Sur ces eaux voir le voyage autour de la mer Morte, du R. P. Abel.

(4) Cet épisode inouï est rejeté par quelques-uns, parce qu'il figure dans les gloses (post-talmudiques) de la *Megillat Taanit* sous le nom de Jannée; Josèphe aurait donc suivi une légende rabbinique. Mais on estimerait plutôt que les rabbins l'ont empruntée à Josèphe et mise sur le compte de Jannée, qu'ils détestaient encore plus qu'Hérode.

(5) Otto en fait une mesure politique pour mettre dans la main de son successeur tous ceux qui auraient pu s'opposer à son avènement.

si ferme, flottait entre ses affections et ses rancunes. Après la condamnation d'Antipater qui avait noirci ses frères Archélaüs et Philippe, un nouveau testament avait déclaré Antipas seul héritier. Un codicille, maintenant ses libéralités envers l'empereur, Livie, Salomé, ses enfants et petits-enfants, désigna comme roi Archélaüs; Antipas devait être tétrarque de la Galilée et de la Pérée, Philippe de la Trachonitide, de la Gaulonitide, de la Batanée et de Panias. Le tout soumis à l'approbation d'Auguste, auquel Ptolémée devait remettre « son anneau, et les comptes de l'administration du royaume, dûment scellés » (1).

Il mourut dans la trente-quatrième année depuis l'exécution d'Antigone, la trente-septième depuis qu'il avait reçu à Rome l'investiture royale, âgé d'environ soixante-dix ans. On était dans la première quinzaine de nisan, à la fin de mars ou au commencement d'avril, en l'an 750 de Rome, 4 ans av. J.-C. (2).

Salomé, le principal artisan des malheurs d'Hérode par sa haine jalouse contre tous ceux qu'il aimait, lui avait toujours été fidèle, guettant et dénonçant les coupables avec la même passion que les innocents. A sa mort cependant elle ne voulut pas se compromettre en exécutant son ordre barbare sur les notables juifs, et les fit mettre aussitôt en liberté. Avec son mari Alexas elle reconnut Archélaüs comme roi en vertu du dernier testament. Il fut acclamé par l'armée et se chargea de faire à Hérode les funérailles les plus somptueuses. Les gardes du corps, Thraces, Germains, Gaulois, et le reste de l'armée, suivis de cinq cents esclaves portant des aromates, accompagnèrent son corps jusqu'à Hérodion qu'il avait choisi comme lieu de sa sépulture.

Ce qui frappe le plus dans Hérode, c'est le développement volontaire et énergique de toutes ses facultés, non pas toujours pour un intérêt personnel, mais assurant toujours le triomphe de sa personnalité, sans égard pour les individus, sans respect pour les traditions même sacrées, sans se laisser arrêter par les sentiments les plus profonds de la nature. C'est dire que sa passion dominante était l'orgueil, appuyé sur ses avantages corporels de force, d'adresse, de résistance à la fatigue, et sur de très remarquables dons de l'esprit politique. Ajoutons la vanité d'un parvenu posant en esthète, comme une note qui selon les cas atténuait son audace ou le rendait plus insupportable.

La fortune d'Hérode avait été préparée par son père Antipater: il n'avait plus qu'à conquérir le trône. Il n'a pas été indifférent à l'ambition

(1) *Bell.*, I, xxxiii, 8. Cet état était un bilan de la succession, et ne prouve pas qu'Hérode ait ordinairement rendu des comptes.

(2) On sait que l'ère chrétienne a été fixée par Denys le Petit en l'an 754 de Rome, quatre ans au moins trop tard, puisque Jésus-Christ est né sous le règne d'Hérode, probablement en 749.

de s'allier avec une famille royale et de faire souche de princes du sang : tel sera plus tard Bonaparte. Mais la légèreté de ses fils, trop souvent le partage d'une tournure élégante et de la présomption nobiliaire, lui a fait prendre en haine cette noblesse héréditaire qui ne se courbait pas devant son farouche génie. Dans ses rapports avec les Romains, il n'eut pas cette fierté que donne la race, même dans le malheur et la dépendance : tel Jacques II à la cour de Louis XIV, toujours Stuart et roi d'Angleterre. Alors ce despote altier se faisait chien couchant, quoique son panégyriste Nicolas lui ait prêté des accents assez hauts quand il se posa devant Auguste en fidèle ami d'Antoine, dont il avait déjà trah la cause.

Parvenu, Hérode le fut surtout dans son goût pour l'hellénisme, achetant l'admiration des Grecs, fondant son mérite de connaisseur sur de fastueuses dépenses, un peu comme ces nouveaux riches qui apprécient la valeur des objets d'art à l'argent qu'ils leur ont coûté. Son zèle manifestement passait la mesure, faute grave en Grèce, même au Iᵉʳ siècle av. J.-C., et l'on dut plus d'une fois dans les agoras railler sa prodigalité profitable. N'ayant pas été élevé dans les lettres grecques ni dans l'urbanité romaine, comme le sera son petit-fils Agrippa Iᵉʳ, il s'exagéra la valeur conquérante de cette culture, la jaugeant à l'impression qu'elle faisait sur lui, à demi-barbare d'éducation. Il ne comprit pas que les éléments les plus sérieux de son peuple, les âmes religieuses, ne consentiraient pas à s'en parer au risque d'être infidèles à une tradition nationale qui se révélait chaque jour plus divine dans la confusion générale des idées et la corruption des mœurs. D'où un dissentiment irrémédiable entre les Pharisiens et lui qui couva durant tout son règne, et qui éclata à la fin. Il en sortit si clairement vaincu dans la conscience juive qu'Agrippa Iᵉʳ se contraignit à faire beaucoup plus de concessions au judaïsme, sauf à dédoubler sa personnalité, ce à quoi répugnait le tempérament incoërcible d'Hérode.

CHAPITRE XI

LES FILS D'HÉRODE. — LA JUDÉE ANNEXÉE A L'EMPIRE ROMAIN

§ 1. — *La succession d'Hérode.*

L'intention d'Hérode avait été de maintenir l'unité du royaume qu'il avait créé (1). D'abord prévenu par les intrigues d'Antipater contre Archélaüs, l'aîné des fils qu'il avait épargnés, il avait nommé roi Antipas dans un testament soumis au bon plaisir d'Auguste. Puis éclairé sur la fourberie d'Antipater, il avait donné par un codicille la royauté à Archélaüs, sans lui assigner une part spéciale. Antipater avait la Galilée et la Pérée, Philippe la Batanée, la Gaulonitide, la Trachonitide et le territoire de Panias. Dans sa pensée, ils seraient tétrarques comme Phéroras l'avait été durant son propre règne, à titre de princes vassaux, Archélaüs seul portant la couronne du royaume des Juifs. Mais l'agrément d'Auguste était toujours réservé. Aussi Archélaüs se garda bien de prendre le titre de roi et d'accepter le diadème que lui offraient les soldats. Il devait cependant se conduire provisoirement en souverain, ce qu'il s'empressa de faire. Agé d'environ dix-huit ans, il avait des intelligences à Rome où il avait été formé avec Philippe son frère de père, sur l'amitié duquel il pouvait compter. Salomé était alors pour lui. Tout semblait devoir lui réussir.

Son premier soin, avant son départ pour Rome, fut de gagner le peuple. On touchait à la fête de Pâque qui attirait une foule énorme de Juifs, venus même de l'étranger. Archélaüs, sachant combien son père était détesté, promit d'être un souverain moins exigeant et plus doux. On lui demanda quelques diminutions d'impôts, qu'il accorda. C'était surtout ce qui touchait la foule. Les Pharisiens exaltés qui avaient perdu leurs chefs Judas et Matthias (2), exécutés par l'ordre d'Hérode pour avoir fait abattre l'aigle d'or, entreprirent alors de les venger. Ils se lamentent à grands cris sur ces héros de la foi religieuse, demeurés sans sépulture; le peuple s'agite, prétend imposer la disgrâce des conseillers du feu

(1) Otto insiste avec raison sur ce point, contre l'opinion commune.
(2) *Ant.*, XVII, VI, 2.

roi. Archélaüs craint alors de tomber sous le joug. On exigeait trop. Le trouble augmente dans les parvis du Temple où la foule est ranimée dans sa foi par la ferveur unanime de Juifs attirés de si loin. Archélaüs parlemente. On dédaigne ses envoyés. Il envoie une petite force armée. On la bouscule, on tue. Alors il engage toutes ses forces : la foule résiste, puis succombe. Il y eut environ trois mille victimes. Nicolas de Damas a présenté ce fait comme une victoire de l'élément hellénique sur les Juifs (1). Certainement l'élément étranger était considérable dans les troupes de confiance d'Archélaüs, et elles frappèrent les Juifs à cœur joie.

Le jeune prince n'avait plus de temps à perdre. Il confia l'administration à Philippe et partit pour Rome avec Ptolémée, ancien ministre des finances d'Hérode qui portait les comptes et le sceau royal, et avec le frère de celui-ci, Nicolas de Damas, qui ne lui était pas moins attaché.

Peu après Antipas prit le même chemin, ainsi que Salomé avec un groupe de parents. Les principaux des Juifs, ayant à leur tête ce qui restait de l'ancienne aristocratie, une cinquantaine de personnes, entendaient aussi recourir à César, ainsi que les représentants des villes grecques qui réclamaient leur ancienne indépendance comme au temps de Pompée (2).

Arrivée à Rome, Salomé se démasqua, et entraîna les autres parents. Archélaüs avait donc contre lui Antipas pour lequel plaida Antipater, fils de Salomé, et les villes grecques, sans parler des Juifs qui ne devaient parler que plus tard. L'habile Nicolas conseilla à son client de ménager son frère et de ne pas s'opposer aux Grecs. Dans son plaidoyer il s'appuya sur le droit. Celui d'Archélaüs était incontestable. Hérode était sain d'esprit en changeant son testament puisqu'il l'avait soumis à Auguste. La flagornerie fut égale dans les deux camps. Sans rien résoudre, Auguste laissa entendre qu'il se déciderait pour le droit.

Une deuxième réunion se tint dans le Temple d'Apollon, le dieu protecteur de la maison d'Auguste. Les Juifs tentèrent leur chance. Ils n'avaient pas à prendre parti dans la compétition entre les deux frères : ils les rejetaient tous deux. Il y avait parmi eux des Pharisiens, on le voit à l'âpreté de leurs plaintes contre la répression d'un mouvement dont ils avaient été les instigateurs (3), et aussi des Sadducéens, car ils déplo-

(1) *Fragm. hist. graec.*, III, p. 354.

(2) Il semble bien que tous partirent avant les nouveaux troubles dont nous allons parler, mais si Nicolas ne fait allusion qu'à une comparution devant Auguste, Josèphe est formel, dans la *Guerre* et dans les *Antiquités*, pour distinguer deux audiences. Nous le suivons avec Schürer, contre Otto; cependant le discours des Juifs ne fait aucune allusion à la guerre civile, de sorte que les deux audiences ont dû avoir lieu avant. Après cette guerre les Juifs auraient-ils osé prendre ce ton, et l'empereur les aurait-il reçus? Il y a donc dans Josèphe une fausse perspective puisqu'il place la seconde audience après le récit de la guerre civile.

(3) *Ant.*, XVII, IX, 13 « les séditieux de la faction des exégètes de la loi ».

rent l'extinction des anciennes familles, et ils réclament le droit ancien, c'est-à-dire en réalité le pouvoir du grand prêtre. Mais ils affectent de ne nommer que l'autorité romaine. Ils demandent formellement, et avec instance, d'être rattachés à la Syrie, sauf à avoir un gouverneur particulier. Le tableau qu'ils font du règne d'Hérode marque la profonde ulcération d'une nation mise à mal et pillée au profit des étrangers. Point de griefs purement religieux; l'empereur n'y eût point été sensible. Mais le portrait d'un tyran cruel, d'un maître abandonné à ses caprices effrénés : Archélaüs ne vaudrait pas mieux. Les Juifs qu'on taxait de révolutionnaires sauraient prouver que nul n'était plus maniable quand les maîtres étaient les Romains.

En réponse, Nicolas insista naturellement sur le caractère factieux des Juifs, et la révolte dont Varus prévint bientôt l'empereur parut lui donner raison. Il avait été aisé de réprimer des insurgés disséminés et hostiles les uns aux autres. Tout le pays uni sous un seul chef eût exigé un tout autre effort.

Auguste se décida donc à rompre cette unité, que seul Hérode avait su rendre docile à Rome. Il ne confirma pas le testament, puisqu'il divisa le royaume en trois parts. Archélaüs avait la plus belle, la Judée avec l'Idumée et la Samarie : c'était le cœur du Judaïsme. Mais il n'était qu'ethnarque, sans aucune autorité sur ses frères. S'il s'en montrait digne, on lui donnerait le titre de roi, mais sûrement sans rien changer au fond des choses. Antipas et Philippe avaient les parts que leur avait destinées leur père, ils étaient indépendants d'Archélaüs, et soumis comme lui à la surveillance du gouverneur de Syrie (1). Trois villes grecques, Gaza, Hippos et Gadara recouvraient leur indépendance. Salomé avait Iamnia, Azot, Phasaélis. D'ailleurs l'empereur refusa l'argent qui lui était légué, sauf quelques souvenirs de peu de valeur. Il conciliait donc la politique romaine avec la bienveillance personnelle qu'il avait témoignée à Hérode, et qu'il continuait à sa maison.

Cette élévation de vues et de tenue forme un contraste saisissant avec l'acharnement des Hérodiens les uns contre les autres; la nation tout entière était en proie à la discorde et à ses fureurs.

Sans doute la Judée était moins disposée que ses représentants officiels à subir le joug de Rome. Mais c'est qu'il était apparu sous le jour le plus sinistre. Varus, gouverneur de Syrie, avait apaisé sans peine les troubles qui avaient suivi la cruelle répression d'Archélaüs. Comme il

(1) Josèphe estime le revenu d'Archélaüs soit à 400 (*Bell.*, II, VI, 3) soit à 600 (*Ant.*, XVII, XI, 4) talents, celui d'Antipas à 200, celui de Philippe à 100 talents. Il est vraisemblable que la richesse d'Archélaüs était en grande partie dans le commerce maritime de Joppé et de Césarée; aussi fit-il figurer une galère sur ses monnaies.

retournait à Antioche, non sans avoir laissé à Jérusalem une de ses trois légions, il rencontra Sabinus, qui se disait envoyé par l'empereur pour s'assurer des trésors royaux et des places fortes. Il lui conseilla de surseoir à toute mesure de ce genre. Lui parti, Sabinus poursuivit la mission qu'on lui avait donnée, ou dont il exagéra les termes, car c'était un rapace à courte vue, du type des seconds de Cassius ou d'Antoine. Il convoitait surtout le trésor sacré. Les Juifs résistèrent, et avec d'autant plus d'énergie que la fête de la Pentecôte avait de nouveau amené beaucoup de monde au Temple. Perchés sur les portiques, les Juifs accablèrent de pierres les soldats romains, et s'aperçurent trop tard que ceux-ci avaient mis le feu aux galeries. Le plus grand nombre périt dans les flammes; ceux qui s'enfuirent étaient massacrés aux portes par les cavaliers de Sabinus. On fit main basse sur le trésor.

Mais les Juifs étaient en nombre, ils reprirent courage; l'armée régulière hérodienne — sauf ceux de Sébaste — se joignit aux insurgés et vint assiéger Sabinus dans le palais. En même temps une anarchie spontanée éclate partout. Chaque région a son insurgé, avec ce trait commun que tous se déclarent rois et sont reconnus comme tels par leurs bandes. Josèphe ne dit pas un mot qui suggère l'impression d'une poussée de messianisme. Mais on sait combien il a tenu dans l'ombre ce phénomène, dont il réservait l'auréole aux Flaviens (1). Alors que des princes, fils d'Hérode, se disputaient le pouvoir, qu'un faux Alexandre revendiquait les droits des fils de Mariamme et des Asmonéens en même temps que d'Hérode, la pullulation de ces rois de fortune, sans aucun titre personnel que leur force physique et leur audace, ne peut guère s'expliquer s'ils n'ont pas allégué un appel divin, une mission qui groupait autour d'eux des dévouements d'illusionnés, entraînés par une passion religieuse.

En Galilée, c'est Judas, fils d'Ézéchias cette victime d'Hérode à ses débuts, qui s'installe à Sépphoris : il visait à une haute fortune, et même à la royauté (2).

Simon, ancien esclave d'Hérode, ceignit le diadème en Pérée, brûla le palais de Jéricho et livra une bataille en règle à la cavalerie hérodienne et aux Romains.

En Judée ce fut Athrongès, d'origine inconnue, qui couronné d'un diadème, réglait tout souverainement (3). Il prit dans une embuscade à Emmaüs un centurion et quelques Romains.

Il y en eut encore d'autres, s'il faut en croire Josèphe : « A ce moment

(1) *Bell.*, VI, v, 4.
(2) *Ant.*, XVII, x, 5.
(3) *Ant.*, XVII, x, 7.

la Judée était pleine de brigands, et dès que l'un d'entre eux avait réuni autour de lui une troupe de séditieux, il se proclamait roi et se lançait à l'assaut de sa nation » (1).

Ce n'est pas une révolte contre l'autorité romaine qui n'est pas encore installée. Josèphe a noté, dans ce même endroit, qu'on évitait d'aborder les troupes romaines. Cependant on ne demande pas à se soumettre à elles comme l'ambassade des chefs. Il faut un roi; un roi sauvera le pays du joug des fils d'Hérode et du joug romain. Quel est-il? Nul ne le sait, mais quiconque prétend l'être a des chances, tant on est convaincu que le moment est venu où un roi, hier inconnu, sera le sauveur.

Varus s'intéressait peu à Sabinus, mais il ne pouvait abandonner sa légion. Il revint d'Antioche avec les deux légions qui lui restaient. Les Juifs de Jérusalem abandonnèrent la partie. Ils n'étaient pas en force et n'avaient pas de griefs contre Varus. Ils s'excusèrent même d'avoir été victimes plutôt qu'auteurs du soulèvement provoqué par des agitateurs étrangers à la ville. Sabinus s'était esquivé. Les lieutenants du gouverneur achevèrent de mettre l'ordre partout. La répression fut atroce. Deux mille personnes furent mises en croix (2). Décidément l'intervention romaine coûtait cher à la nation.

La guerre porta le nom de Varus et ne fut pas oubliée des Juifs.

§ 2. — *Archélaüs ethnarque* (3).

A son retour de Rome, Archélaüs acheva de disperser les bandes, spécialement celle d'Athrongès. Son gouvernement dura dix ans (4). Nicolas de Damas ne revint pas de Rome où il mourut vers ce temps-là. Josèphe se trouva dépourvu de sa meilleure source et apparemment les autres firent aussi défaut, car il n'a retenu de ce règne que la note de tyrannie et de cruauté (5). En cela Archélaüs était bien le fils d'Hérode, mais il n'avait pas été formé comme son père, à l'école de l'adversité. Prince royal, élevé dans une cour opulente, nommé roi au berceau, il fut plus déçu que satisfait de la décision d'Auguste qui lui faisait entrevoir la royauté comme à un jeune garçon, s'il était bien sage. Il ne fit rien pour la mériter. Selon toute vraisemblance, il se montra impitoyable envers ceux qui l'avaient poursuivi de leur haine jusqu'à

(1) *Ant.*, XVII, x, 8.

(2) Varus pour venger le centurion Areios et ses hommes fit brûler Emmaüs (*Ant.*, XVII, x, 9) par ses habitants. Rien n'autorisait le traducteur à nommer cette ville « un village ».

(3) *Ant.*, XVII, xiii, 1-4. *Bell.*, II, vii, 3-4.

(4) Josèphe dit neuf ans dans la *Guerre*, dix ans dans les *Antiquités*. Cette dernière date est confirmée par Dion Cassius (LI, 21) si on l'entend de la 10e année, de 4 av. à 6 ap. J.-C.

(5) C'est aussi ce que suggère Mt. ii, 22.

Rome, et saint Luc a peut-être conservé un écho de ses vengeances (1). La répression de l'insurrection qui ouvrit son règne est d'un faible que la peur rend violent. Bâtisseur comme son père, selon que le permettaient ses moyens, il fonda dans la plaine de Jéricho une ville de plaisance qu'il nomma de son nom Archélaïs, au lieu d'en faire hommage à quelque personne de la maison impériale, à l'instar de Livias, devenue Julias et de Tibérias d'Antipas, ou de la Julias de Philippe. Aucun indice qu'il ait recherché la faveur d'Auguste. Ses monnaies portent son nom d'Hérode, sans aucune politesse envers le gouvernement impérial (2).

Il affecta sans doute comme Hérode de ménager les convictions religieuses des Juifs. Cependant il épousa Glaphyra, veuve de son frère Alexandre, dont elle avait eu des enfants. Josèphe a eu soin de noter que ce mariage était contraire à la Loi (3).

Il n'a rien de plus à nous dire sur le couple royal que deux songes prophétiques leur annonçant une mort prochaine. Il les avait recueillis sans doute des Esséniens (4), et il a tenu à les « citer en faveur de l'immortalité de l'âme et de la Providence divine » (5), croyances communes aux Esséniens et aux Pharisiens.

Pas plus qu'Hérode, Archélaüs ne pouvait songer à revêtir le souverain pontificat. Mais il en disposa librement, en remplaçant Joazar compromis dans la révolte par son frère Éléazar, et celui-ci par Jésus, fils de Sié. On ne sait comment Joazar se trouva de nouveau grand prêtre après la déposition d'Archélaüs (6).

Auguste, en effet, mécontent de ce personnage qui ne compensait pas une administration tyrannique par la prospérité du pays, accueillit une nouvelle dénonciation des Juifs, le fit empoigner comme un malfaiteur et comparaître à son tribunal. La cause entendue il l'envoya à Vienne en Gaule, ne lui laissant même pas ses biens personnels. C'est là qu'il mourut d'après Strabon (7). Si donc saint Jérôme a pu parler de son tombeau près de Bethléem (8), c'est qu'on y avait transporté ses restes ou que, construit par lui de son vivant, il était demeuré vide. Nous n'avons pas à parler ici des deux tétrarques ses frères, Hérode Antipas (+ 39 ap. J.-C.) et Hérode Philippe (+ 34 ap. J.-C.), puisque le premier est déjà mêlé à l'histoire

(1) Lc XIX, 27 : « Quant à mes ennemis, ces gens qui ne voulaient pas que je règne sur eux, amenez-les ici, et égorgez-les devant moi. »
(2) *Hérode, Ethnarque*, sans images, avec des emblêmes : galère, casque macédonien, etc.
(3) *Lev.*, XVIII, 16. Glaphyra, d'après Josèphe, était veuve. Mais Juba II de Mauritanie qui l'avait épousée lui survécut; il l'avait donc répudiée où elle-même avait provoqué le divorce.
(4) Le premier songe a été expliqué par l'Essénien Simon.
(5) *Ant.*, XVII, XIII, 5.
(6) *Ant.*, XVII, XIII, 1; XVIII, I, 1.
(7) XVI, 2, 45 (p. 765) : καὶ ὁ μὲν ἐν φυγῇ διετέλει, παρὰ τοῖς Ἀλλόβριξι Γαλάταις λαβὼν οἴκησιν.
(8) *Onomasticon*, éd. Lagarde, p. 101.

de l'évangile, et que le second, s'il y est nommé aussi pour sa ville de Césarée, est déjà placé en dehors du cadre du Judaïsme.

§ 3. — *La Judée et la Samarie province romaine. Le recensement.*

Nous dirons désormais la Judée, pour désigner l'ancien territoire d'Archélaüs, qui comprenait la Samarie, et aussi l'Idumée extension méridionale de la Judée. C'est tout ce territoire qui devenait province romaine, c'est-à-dire était incorporé à l'empire — à vrai dire il y était déjà englobé — pour être administré directement par un fonctionnaire impérial. Avant de dire dans quelles conditions, nous devons nous arrêter au fait initial de l'annexion et à la révolte qui l'a suivi.

Les Juifs, les Samaritains, les tribus encore nomades du sud de la Judée, comprirent que l'annexion était un fait accompli lorsqu'ils virent apparaître un très haut magistrat, le légat d'Auguste chargé de gouverner la Syrie, qui installa chez eux un fonctionnaire d'un moindre rang, auquel on donnait le nom de Procurateur.

Le légat était P. Sulpicius Quirinius, le procurateur Coponius. On connait ces faits par le récit de Josèphe (1), dont tous les mots portent : « Quirinius, membre du sénat, qui, par toutes les magistratures, s'était élevé jusqu'au consulat et qui jouissait d'une considération peu commune, arriva en Syrie où l'empereur l'avait envoyé pour rendre la justice dans cette province et faire le recensement des biens. On lui avait adjoint Coponius, personnage de l'ordre équestre, qui devait gouverner les Juifs avec pleins pouvoirs ».

Quirinius fit donc le recensement en Judée, et le termina en la trente-septième année de la bataille d'Actium (2 sept. 31 av. J.-C.). Cette année chevauche sur les années 6 et 7 ap. J.-C. Comme le recensement dura sans doute assez longtemps, et qu'Archélaüs, d'après Dion, fut déposé en l'an 6, il est plus à propos de parler du recensement de l'an 7.

Cette opération ne doit pas être confondue avec le cens romain, quoiqu'elle ait été une application de la même conception du gouvernement, dans la mesure où la nouvelle organisation pouvait être modelée d'après l'ancienne.

Le cens romain avait un triple but : utilitaire, moral et religieux. La république romaine, même agrandie sur des états immenses, était toujours conçue comme une cité, à laquelle il importait de savoir combien elle comptait de citoyens, sa seule force sûre, le noyau solide de ses armées, et quelles étaient leurs ressources en vue de contribuer aux dépenses

(1) *Ant.*, XVIII, I, 1.

de l'état. Il importait aussi que la république demeurât fidèle aux saines coutumes de la morale ancienne, et s'assurât le secours des dieux, ce qui supposait entre elle et eux des relations que ne troublât aucune souillure. On faisait donc tous les cinq ans le recensement des citoyens romains déclarant leur fortune, on imposait des peines à certaines violations de la morale, et l'opération se terminait par un lustre, c'est-à-dire une purification solennelle qui rétablissait la bonne harmonie, peut-être troublée par mégarde, entre la cité et ses dieux protecteurs. Le droit des censeurs, comme tous les autres, fut absorbé par le prince (1). Aussi Auguste se flatte dans le monument d'Ancyre d'avoir fait trois recensements du peuple romain. Le premier eut lieu en l'an 28 av. J.-C., et fut suivi d'un lustre, ce qu'on n'avait pas vu depuis quarante deux ans. C'était l'esprit d'Auguste de maintenir ou de remettre en vigueur les anciennes traditions religieuses. Il fit donc encore deux autres lustres; mais après lui il n'y en eut plus que deux : l'un sous Claude en 48 ap. J.-C., et l'autre sous Vespasien en 72, le cens étant alors tombé en désuétude.

En effet, la différence entre les citoyens romains et les sujets de l'Empire, en attendant qu'elle fût abolie par Caracalla, n'avait plus la même importance pour le maître du monde, qui tenait sans doute davantage à connaître exactement les ressources en hommes et en biens dont il pouvait disposer. Aussi le même Auguste fut-il l'initiateur d'une autre sorte de recensement, celui des provinces, tendant naturellement à fixer l'assiette de l'impôt. Il ne s'agit pas de dresser un cadastre à la manière moderne, contenant le relevé détaillé et graphique des propriétés, mais plutôt d'obtenir des sujets incorporés à l'empire une déclaration de leurs ressources : la valeur morale et religieuse de l'opération du cens n'est plus en jeu.

Auguste fit ce recensement pour les trois Gaules dès l'an 27 av. J.-C., et il se poursuivit ou se pratiqua de nouveau, non sans exciter des protestations tumultueuses de la part des Gaulois (2). On n'a pas de renseignements sur toutes les provinces, mais les meilleurs juges pensent que ces mesures s'étendirent même aux provinces sénatoriales (3). L'Espagne est indiquée vaguement par Dion (4); et nous allons voir ce qui regarde la Syrie et la Judée.

Auguste a sans doute, à son habitude, tenu compte prudemment des

(1) DION, LIII, 17, 7 : ἐκ δὲ δὴ τοῦ τιμητεύειν τούς τε βίους καὶ τοὺς τρόπους ἡμῶν ἐξετάζουσι, καὶ ἀπογραφὰς ποιοῦνται. κ. τ. λ.
(2) LIV., *ep.* CXXXVI. CXXXVII *tumultus, qui ob censum exortus in Gallia erat.*
(3) *Kubitschek,* art. *Census* dans Pauly-Wissowa, III, 1918.
(4) LIII, 1, 8.

circonstances. Mais, chez cet esprit réfléchi, l'application selon l'opportunité découlait d'un plan arrêté d'avance. On ne saurait admettre qu'il ait inauguré en Gaule une entreprise particulièrement difficile s'il n'avait eu le dessein de savoir à quoi s'en tenir sur les ressources de tout l'empire, dessein que l'inscription d'Ancyre met si bien en lumière, et qui est d'ailleurs attesté par deux textes qui se corroborent et au besoin s'expliquent mutuellement. En l'an 11/10 av. J.-C., « Auguste fit le recensement, recensant tout ce dont il avait la disposition, comme eût fait un particulier quelconque, et il fit le triage du Sénat (1) ».

Auguste agit comme un particulier, c'est-à-dire qu'il traite l'empire comme un particulier administrerait sa fortune, et c'est bien comme prince investi du droit de censure qu'il fait le triage du sénat. Or Tacite a parlé, au début du règne de Tibère, d'un mémoire d'Auguste lu au sénat : « qui contenait l'inventaire des ressources de l'empire, le nombre des citoyens et des alliés en armes, celui des flottes, des royaumes, des provinces, l'état des tributs ou des redevances, des dépenses obligatoires et les libéralités. Tous ces détails, Auguste les avait écrits de sa main (2) ».

Pour arriver à ce magnifique résultat, Auguste a dû donner bien des ordres, mais enfin il y eut un jour où ce projet germa dans sa pensée et où il manifesta son intention de l'accomplir. S. Luc avait donc le droit de parler d'un décret, encore que peut-être il n'y eut pas sur ce sujet un édit ou un sénatus-consulte embrassant tout le monde romain à la fois ; du moins on n'en a aucun indice sauf ce texte même de Luc qui ne vise assurément pas à la précision juridique. Le décret, ou selon le sens primitif du mot *dogma*, le dessein arrêté exista donc sûrement dans la pensée de l'empereur et sortit ses effets. Le cas de Quirinius en fut une application. L'empereur ne pouvait songer à opérer lui-même ce recensement de toutes les provinces. Il en chargeait les gouverneurs. Ceux-ci, à leur tour, envoyaient dans les villes soit des officiers, soit quelques-uns de leurs propres compagnons (*comites*). Quirinius était naturellement chargé du recensement en Syrie. La Judée, sans être destinée à demeurer directement sous ses ordres, entra dans l'empire par l'entremise de ce haut fonctionnaire, qui se chargea par conséquent du recensement, sauf à déléguer Coponius pour le détail. Ce n'est pas seulement Josèphe qui parle du recensement de Quirinius, c'est aussi saint Luc (II, 2), quel que soit le sens de sa phrase, et l'épigraphie a fourni une preuve du même fait pour la Syrie.

(1) DION, LIV, 35, s.
(2) TAC., *Ann.*, I, XI, trad. Goelzer.

De cette inscription, la première partie avait été publiée en 1674, mais était demeurée très suspecte, en particulier à Mommsen. Les doutes se sont tus quand on a publié en 1880 la seconde partie, la plus considérable. Tout en se rétractant, le grand historien de Rome n'a pas dissimulé sa mauvaise humeur contre un texte qui a le tort de ne pas ressembler aux autres, ce qui lui permet de nous apprendre sur quelles personnes portait le recensement. En effet Q. Aemilius Secundus nous dit comment, officier de P. Sulpicius Quirinius, il a été chargé par lui de faire le cens d'Apamée (en Syrie) où il trouva 117.000 individus citoyens. Ainsi que l'a noté Mommsen, il s'agit de toutes les personnes, hommes, femmes, enfants, regardés comme citoyens d'Apamée sur son territoire. Les esclaves étaient rangés dans la catégorie des biens. Ce qu'il appelle un cens n'a donc plus rien du cens des citoyens romains, c'est celui qui aurait pu être appliqué à Joseph, à Marie, à Jésus enfant. Dans quelle année a eu lieu l'opération à laquelle Secundus a pris part, c'est ce qu'il ne nous a pas dit (1).

Comme Josèphe le note expressément, Quirinius fit le recensement en Judée; il n'est pas question des domaines d'Antipas ou de Philippe. C'était le signe sensible de la main-mise par Rome sur les personnes et sur les biens. Déjà Pompée avait soumis les Juifs au tribut. César les en avait dispensés. Cette fois on ne pouvait se faire d'illusion. La main qui avait frappé, puis s'était faite plus douce, s'appesantissait définitivement sur le pays. L'empereur Auguste avait exigé un serment de fidélité des Juifs, mais ne s'était pas inquiété de leurs biens. Le recensement par lui-même a été exercé longtemps en France sans la moindre difficulté. La susceptibilité s'inquiète lorsqu'il faut faire une déclaration de sa fortune en vue de l'impôt sur le revenu.

Chez les Juifs cette cause de mécontentement n'était pas accompagnée de l'appréhension du service militaire — qui sans doute fut surtout odieux aux Gaulois, — puisqu'on les en dispensait, mais elle s'aggravait singulièrement d'un scrupule religieux. On était donc à la discrétion d'un pouvoir païen, qui serait peut-être tenté de renouveler la tentative d'Antiochus Épiphane, du moins de prélever les dîmes pour son compte... Que ne

(1) L'inscription en fac-similé dans le *CIL*, III, Suppl., I, n° 6687, avec le commentaire de Mommsen. Voici le texte d'après Dessau (*Insc. lat. sel.*) n° 2683 :

Q. Aemilius Q. f. Pal. Secundus [*in*] castris divi Aug. s[*ub*] P. Sulpi[*c*]io Quirinio leg[*ato*] C[*a*]esaris Syriae honoribus decoratus, pr[*a*]efect. cohort. Aug. I, pr[*a*]efect. cohort. II classicae; idem iussu Quirini censum egi Apamenae civitatis millium homin. civium CXVII; idem missu Quirini adversus Ituraeos in Libano monte castellum eorum cepi; et ante militiam praefect. fabrum delatus a duobus cos. ad aerarium, et in colonia quaestor, aedil. II, duumvir II, pontifexs. Ibi positi sunt Q. Aemilius Q. f, Pal. Secundus f. et Aemilia Chia lib. H. m. amplius h. n. s. — La dernière clause est obscure : ce monument ne suit pas l'héritage, c'est courant; mais pourquoi *amplius?*

pouvait-on soupçonner des intentions de pouvoir quand il aurait mis la main sur tout (1)?

Le joug financier d'Hérode avait paru intolérable. Encore connaissait-il les habitudes du pays. Habitués à fixer eux-mêmes leurs dîmes, dont le sacerdoce n'était guère en état d'exiger l'acquittement, faisant paître leurs troupeaux dans un désert sans limites, ici l'hiver, là l'été, jamais oublieux de leurs libres allures d'anciens nomades, les Juifs allaient être obligés de compter leurs oliviers et jusqu'à leurs plants de vigne, pour alimenter un trésor dont le premier emploi était le culte des dieux, puis des jeux somptueux et idolâtriques, en tout cas sanguinaires. Ce serait pire qu'au temps d'Hérode.

Prévoyant un mécontentement général, Quirinius eut l'habileté de s'appuyer sur le sacerdoce. Josèphe avait attribué à Archélaüs la déposition du grand prêtre Joazar, fils de Boéthos, accusé de pactiser avec les révoltés, c'est-à-dire avec les ennemis de la maison d'Hérode (2). On est étonné de le trouver en charge à l'arrivée de Quirinius. A moins de conclure que Josèphe a tout brouillé à quelques pages de distance, on doit supposer que ce Joazar figurait parmi ceux qui auraient préféré la domination romaine à celle d'Archélaüs. Il était assez naturel que Quirinius lui rendît le pontificat, et de fait il s'employa assez activement à faire cesser la résistance : « Persuadés par ses paroles, les Juifs déclarèrent leurs biens sans plus d'hésitation (3) ».

Ils n'en surent pas moins mauvais gré à celui qui s'était fait l'agent docile de l'étranger, si bien que, l'opération terminée, Quirinius, beaucoup plus remarquable par ses talents militaires que par sa tenue morale, le sacrifia au soulèvement des Juifs (4) et le remplaça par Anan, fils de Seth, qui inspirait plus de confiance aux nationalistes et dont la politique prudente fit la fortune ainsi que celle de ses enfants : une nouvelle dynastie sacerdotale remplaça celle de Boéthos.

(1) Ulpien (*Dig*. L, 15, 4) *de censibus* indique le règlement du IIIe siècle, mais dont les bases furent posées dès le début : *forma censuali cavetur, ut agri sic in censum referantur : nomen fundi cuiusque, et in qua civitate et in quo pago sit, et quos duos vicinos proximos habeat ; et arvum, quod in decem annos proximos satum erit, quot iugerum sit ; vinea, quot vites habeat ; olivae, quot iugerum ; pascua, quot iugerum esse videantur ; item silvae caducae ; omnia ipse qui defert, aestimet.*

(2) *Ant.*, XVII, XIII, 1.

(3) *Ant.*, XVIII, I, 1.

(4) C'est l'explication qui nous paraît décidément la plus probable, contre ce qui a été dit (*RB.*, 1911, p. 74). On ne peut supposer deux Ioazar, car celui que déposa Quirinius était fils de Boéthos comme celui que déposa Archélaüs. Dans un autre passage son père qui n'est pas nommé ne peut être que Simon, beau-père d'Hérode, mais lui-même fils de Boéthos. Fils de Boéthos désigne donc à propos de Ioazar une lignée plutôt qu'une filiation directe.

§ 4. — *Première insurrection. Les Zélotes.*

La déposition du grand prêtre, ou la dynastie de Boéthos plus docile aux influences étrangères remplacée par la maison de Anan, avait été une concession de Quirinius à l'opinion nationaliste modérée.

Une opinion extrémiste s'était violemment fait jour, allant jusqu'à la révolte. Son chef fut Judas le Galiléen. Ce surnom à lui seul prouva qu'il était étranger là où il prêcha l'insurrection, c'est-à-dire dans la Judée, car la Galilée n'était pas assujettie au recensement. Ce Judas n'est cependant pas le même que Judas, fils d'Ézéchias, qui s'empara de Sépphoris en Galilée après la mort d'Hérode (1). Car le second Judas n'était Galiléen que dans le sens large dont se contentent ceux qui sont loin, étant né à Gamala dans la Gaulanitide (2), mais juste en face de Tibériade.

Il entraîna les Juifs à un soulèvement, Josèphe le dit expressément, et, s'il n'en fait pas connaître les conséquences pour sa personne, saint Luc, en parfaite harmonie au début avec l'historien juif, dit que Judas le Galiléen, aux jours du recensement, entraîna le peuple derrière lui et périt dans la bagarre, tous ses partisans s'étant ensuite dispersés (3).

Certes le pays était habitué à ces insurrections, vaines tentatives, plus ou moins promptement réprimées. Cette fois cependant ce n'était point une impulsion passagère, un caprice, l'élan donné par un chef courageux ou un fier-à-bras. Judas était plus que cela : il posait un principe, en termes plus absolus que par le passé, et dont l'action devait être toujours plus énergique, et plus répandue dans les masses. On avait essayé de tous les maîtres, on avait subi tous les jougs. Il n'en fallait plus d'aucune sorte, de maîtres humains s'entend, car on voulait obéir à Dieu, et pour le mieux servir n'avoir pas d'autre souverain. Quand tout était désespéré, on avait un dernier refuge dans le secours de Dieu, qu'il fallait obtenir en secouant d'abord le joug. Judas, dit Josèphe : « excita à la défection les indigènes, leur faisant honte de consentir à payer tribut aux Romains et de supporter, outre Dieu, des maîtres mortels (4) ».

Ce n'était pas une raison pour qualifier Judas le Galiléen de sophiste très habile, de chef d'une quatrième école de philosophie. Quand il s'agit de définir cette secte, Josèphe affirme tantôt qu'elle n'a rien de commun

(1) Contre Schürer I, 486, *sicherlich identisch,* ce que nous avons jugé probable dans *RB.,* 1911, p. 75 s.
(2) *Ant.,* XVIII, i, 1.
(3) *Act.,* v, 37.
(4) *Bell.,* II, viii, 1.

avec les autres (1), tantôt qu'elle s'accorde en général avec la doctrine des Pharisiens (2).

C'est avouer qu'elle n'avait rien en propre, comme il le dit encore, qu'un extrême esprit d'indépendance. Par là les partisans de Judas ressemblaient aux Cyniques, mais ils n'avaient pas leur indifférence pour les intérêts de la cité. Bien au contraire, nationalistes farouches, ils confondaient les intérêts de Dieu avec ceux de la nation.

Attachés, comme les Pharisiens, à la religion et à la Loi, ils professaient en outre que c'était les trahir que de servir des maîtres étrangers. Josèphe, si embarrassé pour en faire une école de philosophie, a parfaitement compris leurs tendances et leur rôle. Il en jugeait d'après le résultat qu'il avait eu sous les yeux, et peut-être n'a-t-il jamais été plus clairvoyant que lorsqu'il a vu dans l'entraînement croissant du peuple vers ces opinions extrêmes la cause de la catastrophe finale. D'autant que ces anarchistes, quand ils ont tenu le pouvoir, se sont montrés les plus sanguinaires des tyrans, indomptés dans leurs caprices de souverains comme dans leurs aspirations à la liberté nationale.

Judas s'était adjoint un Pharisien, nommé Saddoq. Ils faisaient espérer l'intervention de Dieu : « De là naquirent des séditions et des assassinats politiques, tantôt de concitoyens, immolés à la fureur qui les animait les uns contre les autres et à leur passion de ne pas céder à leurs adversaires, tantôt d'ennemis »... Judas et Saddoq « remplirent le pays de troubles immédiats et plantèrent les racines des mœurs qui y sévirent plus tard... c'est la faveur de la jeunesse pour leur secte qui fut cause de la ruine du pays » (3).

C'est à cette dernière période du mal que l'on nomma Zélotes (4) ces partisans animés de zèle pour le Règne de Dieu, un règne qu'ils prétendaient hâter par la violence, la satisfaction de leurs appétits, une domination tyrannique, et aussi par un courage intrépide, le mépris des supplices et de la mort. Les descendants de Judas le Galiléen se montrèrent fidèles à son esprit et héritiers de son génie de l'insurrection.

A Masada, dernier abri de l'indépendance, le chef était « Éléazar, descendant de Judas qui avait persuadé à tant de Juifs de ne pas subir le recensement lorsque Quirinius fut envoyé comme censeur en Judée » (5).

(1) *Bell.*, II, viii, 1.
(2) *Ant.*, XVIII, i, 6.
(3) *Ant.*, XVIII, i, 1.
(4) *Bell.*. IV, iii, 9 s.; v, 1; vi, 3; VII, viii, 1. A l'époque antérieure le mot ζηλωτής fut sûrement susceptible d'une acception plus noble, au sens de zélé pour la religion (*Lc.*, vi, 15; *Act.*, i, 3), comme aussi dans *Sanh.*, ix, 6. L'hébreu קַנָּא est en araméen קַנְאָנָא d'où Καναναῖος (*Mt.*, x, 4; *Mc.* iii, 18).
(5) *Bell.*, VII, viii, 1.

Tant ce souvenir était demeuré cuisant, et le point de départ de la haine nationale. Alors les Zélotes se nommaient aussi les *sicaires*, ou comme on dirait les chevaliers du poignard, toujours prêts à se débarrasser de leurs adversaires par un meurtre rapide et imprévu.

Ainsi les germes de révolte déposés lors du recensement ne cessèrent de se développer jusqu'à l'explosion fatale. Cette incubation dura une soixantaine d'années. Le régime de la Judée était de nature à combattre de si pernicieux effets dans une situation normale, mais il se trouva impuissant à assoupir une lutte de plus en plus acerbe entre le nationalisme juif et l'autorité romaine. Comme il était inévitable, l'intolérance des Zélotes provoqua la rigueur des procurateurs, et la répression surexcita la passion révolutionnaire.

§ 5. — *Le régime des Procurateurs.*

Archélaüs destitué, Auguste avait pensé que la meilleure solution, celle qui donnait satisfaction aux vœux des Juifs exprimés dix ans auparavant, et qui exigeait en somme de l'Empire le moins de sollicitude, était de confier l'administration directe à un gouverneur romain. Depuis longtemps Rome avait commencé d'acquérir des royaumes entiers qui devenaient provinces romaines. Le sénat les avait d'abord confiées à des préteurs (1). Mais le nombre des préteurs ne pouvant croître indéfiniment, il les fit administrer par des préteurs sortis de charge (*pro praetore*) ou même par d'anciens consuls (*pro consule*). Après le temps des guerres civiles où les provinces furent, on peut dire, mises au pillage par les maîtres de l'heure, Auguste revint à l'ancien ordre de choses avec cette importante innovation qu'il divisa les grandes provinces en provinces dont la surintendance appartenait au sénat et dont le gouverneur, proconsul, n'avait pas à sa disposition des légions, et en provinces impériales, dont le gouverneur, légat d'Auguste propréteur (*legatus Augusti pro praetore*) commandait une ou plusieurs légions. La Syrie était une province impériale.

Mais il ne parut pas opportun de lui annexer la Judée et la Samarie. Entre les deux pays se trouvait la Galilée, dont Hérode était le tétrarque, et l'on connaissait fort bien à Rome la situation très délicate que créait pour tout administrateur la religion des Juifs, unique dans l'empire par sa répugnance à tout compromis, et d'ailleurs reconnue par de nombreux actes émanés de César ou de ses partisans et d'Auguste lui-même. Il restait de faire de la Palestine une circonscription particulière, sans lui donner le rang de grande province que son peu d'étendue ne comportait

(1) Art. *Provincia*, par V. Chapot dans le *Dictionnaire des Antiquités*.

pas. D'ailleurs ce n'était point créer pour elle une catégorie spéciale. Il existait une troisième classe de provinces (1) que l'empereur administrait non point comme proconsul mais comme prince. Il y nommait un préfet (ἔπαρχος) ou un procurateur (ἐπίτροπος). Le premier titre devint officiel et se perpétua pour l'Égypte, qui avait un tempérament spécial avec une grande étendue. Celui de procurateur (2) prévalut dans les autres cas. C'était le nom qu'on donnait aux agents financiers de l'empereur, appartenant à l'ordre des chevaliers romains, qu'il envoyait même dans les grandes provinces mais comme subordonnés.

Dans les petites provinces, le procurateur, en principe, détenait le pouvoir souverain et ne dépendait que de l'empereur. Mais comme il n'avait pas de légion à son service, il était nécessairement obligé de recourir dans les cas difficiles à un de ses puissants voisins. Ce voisin, pour la Judée, était la Syrie, dont elle est la continuation, sans limites naturelles (3). On peut donc dire que la Judée était en quelque manière rattachée à la Syrie. Lorsque le légat de Syrie, un très grand personnage, un ancien consul, jugeait à propos d'intervenir, il prenait la direction, mais il n'avait pas le droit de déposer le procurateur à moins d'une délégation spéciale du prince (4).

On ne s'étonnerait pas qu'il y ait eu quelque flottement dans une organisation naissante. Cependant il était des points absolument fixés par le droit. Tout magistrat revêtu de l'*imperium* avait le pouvoir législatif et judiciaire, jusqu'à infliger la peine de mort (5) et il avait le commandement de la force armée. Son autorité était, il est vrai, dans la plupart des cas, limitée par le respect des libertés concédées aux provinciaux; mais cette loi de la province n'était pas le plus souvent clairement formulée. En fait, le pouvoir du gouverneur était absolu dans les cas particuliers, sous sa responsabilité, et sous réserve de l'appel à l'empereur.

L'armée romaine se composait des légions, recrutées parmi les citoyens romains, et des troupes auxiliaires. Le procurateur, avons-nous dit, n'avait à sa disposition que des troupes auxiliaires, *cohortes* d'infanterie,

(1) STRABON, XVII, 3, 25 (p. 840) εἰς ἃς μὲν πέμπει τοὺς ἐπιμελησομένους ὑπατικοὺς ἄνδρας, εἰς ἃς δὲ στρατηγικούς, εἰς ἃς δὲ καὶ ἱππικούς.

(2) Le titre d'ἡγεμών (en latin *praeses*) employé par le N. T. est une désignation vague comme celle de gouverneur.

(3) Avant la grande guerre, la Syrie formait un très grand vilayet dont la Palestine était distincte, ayant à sa tête un *mutessarif* dépendant directement de la Sublime Porte.

(4) Josèphe a conclu de cette situation, tantôt que la Judée formait une province (*Bell.*, II, VIII, 1) : τῆς δὲ Ἀρχελάου χώρας εἰς ἐπαρχίαν περιγραφείσης ἐπίτροπος τῆς ἱππικῆς παρὰ Ῥωμαίοις τάξεως Κωπώνιος πέμπεται, tantôt qu'elle avait été rattachée à la Syrie (*Ant.*, XVIII, I, 1) parce que Quirinius y intervenait : παρῆν δὲ καὶ Κυρίνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην.

(5) Noté par Josèphe (*Bell.*, II, VIII, 1) μέχρι τοῦ κτείνειν.

ailes de cavalerie. Les cohortes auxiliaires (1) étaient des unités tactiques distinctes, composées de cinq cents à mille hommes, avec leur commandant, le tribun ou chiliarque. Rome ne répugnait pas à lever dans une province procuratorienne les troupes qui devaient y maintenir l'ordre. En Judée ce recrutement avait quelque chose de paradoxal. Les Juifs tenaient absolument au privilège que leur avait concédé Jules César, de n'être pas soumis à des levées de troupes : « Personne, magistrat, préteur ou légat, ne pourra lever sur le territoire juif des troupes auxiliaires (2) ».

Il en résultait donc que n'ayant plus de princes à eux en Judée, ils avaient cessé de faire partie de l'armée. C'était renoncer à se défendre eux-mêmes, se condamner à une infériorité notoire dans une région qu'ils n'étaient pas seuls à habiter : ainsi les chrétiens exempts du service militaire sous le régime des Turcs.

Où Rome pouvait-elle donc recruter ses auxiliaires? Parmi les Samaritains, ces ennemis héréditaires des Juifs, et autres étrangers fixés en Judée.

Nous avons rencontré au temps des troubles après la mort d'Hérode un corps de Sébasténiens, infanterie et cavalerie, de trois mille hommes. Ce sont bien ceux-là qui reparaissent en 44 ap. J.-C., sous le nom de Césaréens et de Sébasténiens (3), cinq cohortes (de cinq cents hommes) et une aile de cavalerie (aussi de cinq cents hommes), donc en tout trois mille hommes, et qui témoignèrent une joie indécente à la mort d'Agrippa, le regardant plutôt comme le roi des Juifs que le leur. Josèphe n'a pas tort de voir dans cette organisation étrange le germe de la guerre de l'insurrection. Cumanus lança contre les Juifs les cohortes Sébasténiennes, et distribua encore des armes aux Samaritains pour les combattre. Leur privilège les avait mis à la merci de leurs adversaires, et ils ne pouvaient compter que les Romains leur donneraient toujours raison. A la fin ils comprirent qu'ils devaient eux-mêmes lever une armée.

Il serait cependant étrange que les Romains n'aient eu d'autres troupes en Palestine que ces cohortes d'indigènes si peu sûres que Claude avait déjà voulu les éloigner, ce qui fut exécuté par Vespasien (4).

On est donc disposé d'avance à accueillir le renseignement que nous donnent les *Actes* de la présence à Césarée d'une cohorte italique (*Act.*, x, 1).

(1) C'est toujours dans ce sens que nous parlerons des cohortes ; on nommait aussi cohorte une division de la légion.

(2) *Ant.*, XIV, x, 6 καὶ ὅπως μηδεὶς μήτε ἄρχων μήτε στρατηγὸς ἢ πρεσβευτὴς ἐν τοῖς ὅροις τῶν Ἰουδαίων ἀνιστᾷ συμμαχίαν, d'après le texte préféré par Schürer; Niese lit ἀνιστάς κ. τ. λ.

(3) *Ant.*, XIX, IX, 2.

(4) *Ant.*, XIX, IX, 2.

Schürer regarde ce renseignement comme un reflet légendaire de la situation postérieure, parce qu'une cohorte italique, composée de citoyens romains, n'aurait pu être placée sous l'autorité d'Agrippa de 41 à 44. Mais Luc parle de l'an 40. On a pu, dans la suite, mettre cette cohorte sous les ordres du gouverneur de Syrie. Sa présence en Syrie est en effet attestée pour le premier siècle, et il n'y a pas lieu de contester qu'elle ait été un moment à Césarée (1). Le Procurateur n'avait pas d'autorité sur une légion, mais pourquoi n'aurait-il pas donné des ordres à une cohorte, même composée de citoyens romains, qui avaient préféré s'engager dans les troupes auxiliaires?

Ces troupes étaient réparties selon les nécessités du service d'ordre. La cohorte italique était à Césarée; Jérusalem avait aussi une cohorte (σπεῖρα) qui figure avec son tribun ou chiliarque dans le N. T., lors de l'arrestation de Jésus et lors de l'arrestation de Paul (2). Josèphe lui donne le nom grec ordinairement réservé à la légion. C'est ainsi qu'il dit qu'il y avait toujours un *tagma* dans la forteresse Antonia qui dominait le temple au nord-ouest (3). Les escaliers dont il parle sont les degrés des *Actes* par où les soldats pénétraient dans l'enceinte sacrée pour y rétablir l'ordre ou y faire une arrestation. L'ancien palais royal dominant à son tour la ville haute, était aussi défendu par une forte garnison. C'est de là que Sabinus avait bravé les efforts des insurgés, et ce fut toujours le principal point d'appui de la domination romaine. Il est vraisemblable que de petits postes étaient disséminés dans le pays, pour prêter main forte à la police. On pouvait y employer les cavaliers dont la cohorte était munie, et qu'il était facile de détacher en service commandé (4), avec ou sans fantassins.

Ce sont encore les soldats qui servaient au gouverneur pour l'exécution des arrêts de mort. Ce point n'est pas sans heurter le sentiment moderne de l'honneur militaire qui répugne à faire le métier de bourreau, et l'on a soutenu que les évangélistes, en parlant des soldats qui ont crucifié

(1) Cichorius (*Pauly-Wissowa*, IV, 304) l'admet volontiers et nomme cette cohorte *Cohors II italica civium Romanorum Voluntariorum miliaria*. — Une inscription de Pannonie (à Carnuntum) parle d'un Proculus, fils de Rabil (nom nabatéen) de Philadelphie (de Palestine) venu de Syrie vers la fin de 69 ap. J.-C. avec sa *vexillatio* (TAC., *Hist.* II, 83). Schürer demande comment l'existence d'une cohorte italique en Syrie en l'an 69 prouve l'existence de cette cohorte à Césarée en l'an 40. — Elle ne la prouve pas assurément, mais si la présence de la cohorte à Césarée est attestée par un document digne de foi, il faut convenir que l'attestation d'un soldat de Philadelphie constitue un rapprochement très fort. Les inscriptions en parlant de la Syrie entendent-elles la Syrie au sens propre, distincte de la Palestine?

(2) *Jo.*, XVIII, 12; cf. *Mt.*, XXVIII, 17; *Mc.*, XV, 16; Jo. XVIII, 3; et *Act.* XXI, 31.

(3) *Bell.* V, V, 8 : « La tour communiquait avec deux portiques du Temple par deux escaliers par où descendaient les gardes, car il y avait toujours là un corps (τάγμα) de troupes romaines. »

(4) *Act.*, XXIII, 23.

Jésus, s'étaient exprimés d'une manière incorrecte. Ce point fut discuté assez vivement à l'Académie des Inscriptions (1).

M. Naudet a concédé à M. Le Blant l'existence, même sous l'Empire, d'exécuteurs des tribunaux (2) qui n'étaient point des soldats. Mais après que les empereurs eurent incarné toute la puissance du peuple romain, et les soldats leur ayant fait un serment de fidélité absolue, la condamnation à mort par l'empereur était légale, et l'exécution un acte de discipline militaire (3). Si, dans des cas très nombreux, les soldats ont exécuté des ordres de mort sur un mot de l'empereur, encore moins pouvaient-ils se permettre des objections avant d'accomplir un jugement régulier. La sentence du procurateur qui était chef de l'armée devait être exécutée par des soldats. Aussi bien nomme-t-on *speculator* celui qui remplit cet office. Et « les speculatores étaient des soldats, rien que des soldats, mais employés à des offices divers, gardes du corps de l'empereur, courriers, espions, coupe-têtes » (4).

Ces *speculatores* avaient droit à la défroque du condamné. Mais il ne fallait pas la confondre avec les dépouilles qui pouvaient être importantes (5). C'est ainsi que les soldats qui crucifièrent Jésus se partagèrent ses vêtements, et comme il était très pauvre, on ne parle pas d'autre chose (6).

La condamnation de Jésus par Pilate, l'exécution par les soldats, le partage de ses habits sont donc strictement selon le droit du temps. En résulte-t-il que le Christ n'a pas été jugé par le sanhédrin? Il est certain que le sanhédrin avait perdu le droit de prononcer un jugement

(1) *Mémoires de l'Institut* (Académie des Inscr. et B.-L, t. XXVI, 1870, p. 127-150), *Recherches sur les bourreaux du Christ et sur les agents chargés des exécutions capitales chez les Romains*, par M. Edmond Le Blant. — Réponse de M. Naudet (même volume, p. 151-187) ou Mémoire sur cette double question : 1° thèse particulière; *sont-ce des soldats qui ont crucifié Jésus-Christ?* 2° thèse générale : *les soldats romains prenaient-ils une part active dans les supplices?*

(2) Tac., *Ann.* v, 9 *triumvirale supplicium.*

(3) Quelques-uns y devenaient très habiles : *miles decollandi artifex* (Suét., *Calig.*, 32).

(4) Mémoire cité p. 179. Le vrai mot était *speculatores*, de *speculor*, « éclairer en sondant l'horizon », mais le peuple les nomma *spiculatores*, « *piquiers* », parce qu'ils portaient le *spiculum.*

(5) Sénèque (*de tranquillitate*, xi) dit que de Séjan on pilla tout, *ex eo nihil superfuit, quod carnifex traheret.*

(6) Le texte d'Ulpien (Digeste, xlviii, 20,6) qui parle de la défroque suppose le droit des exécuteurs subalternes, et ne s'arrête qu'au droit de dépouilles, réglé autrement. Il doit donc être bien compris, car une lecture superficielle pourrait en tirer la négation du droit des exécuteurs. Ceux dont il parle sont des militaires d'un plus haut rang. Voici la traduction qu'en donne M. Naudet (*l.l.*, p. 179 : « La défroque du condamné est tout ce qu'il portait en entrant dans la prison et tous ses vêtements quand on le mène au supplice, comme le nom même l'indique (*pannicularia*). Ainsi les *speculatores* ne doivent pas s'approprier, ni les *optiones* réclamer la dépouille du patient ». La défroque était au condamné jusqu'à l'exécution; le droit de dépouilles naissait aussitôt après la condamnation.

capital exécutoire (1). Ce fait est expressément attesté par l'évangile de saint Jean (2), et résulte du récit des autres. Aucun autre texte n'en fait foi, si ce n'est le Talmud : il reconnaît que le pouvoir de juger sur la vie a cessé dans Israël quarante ans avant la destruction du Temple. En même temps le sanhédrin quittait la salle officielle de ses séances (3).

La tradition juive est donc parfaitement d'accord avec l'évangile, sauf la date qui dans le Talmud doit être un chiffre rond. Il va de soi que le droit souverain de condamner à mort, s'il appartenait au gouverneur, ne pouvait appartenir à un autre tribunal, son pouvoir étant absolu (4). Pour le reste, il laissait les Juifs traiter leurs affaires de droit civil ou pénal en toute liberté. Rien n'empêchait le Sanhédrin de déclarer qu'un Juif avait mérité la mort, sauf à faire ratifier son opinion par une véritable sentence du gouverneur. Dans le cas où le grand prêtre, chef du tribunal juif, avait en vue d'amener une condamnation, on comprend qu'il ait procédé avec un certain mystère, ne pouvant pas développer officiellement tout l'appareil d'une justice qui risquait de ne pas aboutir. C'est ce que fit Caïphe. Au contraire Anan constitua un véritable tribunal d'exception pour condamner saint Jacques de Jérusalem, sans se soucier de l'autorité du procurateur, le siège étant vacant. Aussi son procédé fut-il reconnu illégal, et Anan déposé (5).

Appuyé sur la force armée, le Procurateur avait autour de lui une compagnie, civile celle-là (6), qui l'assistait dans son gouvernement et où figuraient ses conseillers, car il jugeait toujours « son conseil entendu » (7). Il amenait avec lui des « *amis* », qui comptaient sur lui pour faire de riches bénéfices dans les provinces, facilement mécontents (8) s'il se montrait un gouverneur trop équitable pour favoriser leurs profits. Les

(1) M. Juster l'a contesté : « Or en dehors des Évangiles aucun document positif ne nous montre, à l'époque que nous étudions, les sentences judiciaires des pays autonomes soumises à une confirmation du gouverneur romain » (*Les Juifs dans l'empire romain*, t. II, p. 135). Mais où a-t-il vu que la Judée sous un procurateur fût un pays autonome? cf. *RB.*, 1918 p. 264.

(2) *Jo.*, XVIII, 31.

(3) *Jer. Sanh.*, I, 1 (*fol.* 18[a]) et VII, 2 (*fol.* 24[b]); ce n'est pas un texte de la Michna, mais une *baraïta* (tradition) : « Quarante ans avant la destruction du Temple les jugements sur la vie furent enlevés... dans Israël ». On rapproche *'Aboda zara* 8[b], du Talmud de Babylone : « Quarante ans avant la destruction du Temple, le Sanhédrin émigra de la salle en pierres de taille et s'établit dans une échoppe » ou un bazar. M. J. Lehmann a pris au sérieux cette date et la tradition de R. Iosé que cette abstention du Sanhédrin avait été volontaire : « Voyant que les meurtriers devenaient de plus en plus nombreux et qu'ils ne pouvaient plus les juger, ils se dirent : il vaut mieux que nous nous exilions d'un lieu à un autre lieu, afin de n'être plus tenus à les juger » (*Revue des études juives*, t. XXXVII, p. 12-20).

(4) *Ant.*, XVIII, I, 1 : ἡγησόμενος (Coponins) Ἰουδαίων τῇ ἐπὶ πᾶσιν ἐξουσίᾳ.

(5) *Ant.*, XX, IX, 1 καθίζει συνέδριον κριτῶν καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτό... Ce point a été bien vu par M. Lehmann, *l. l.*, p. 14.

(6) *Mémoires sur la cohorte du préteur et le personnel administratif dans les Provinces romaines*, par Naudet (*Mémoires de l'Institut*, t. XXVI, p, 499-555) : Le mot de cohorte disparut sous l'empire.

(7) *Ex consilii sententia;* cf. *Act.*, XXV, 12.

(8) Cic., *ad Attic.*, VII, 1 : *Ingemuit nostra cohors, illud putans distribui oportere.*

empereurs réprimaient les exactions, et le procurateur dépendait entièrement du prince pour la durée de son mandat. On sait que Tibère laissait longtemps les procurateurs en charge, les comparant aux mouches attachées à des plaies, d'abord goulues, puis moins voraces quand elles se sont rassasiées (1).

Sous l'empire, la cohorte civile fut-elle aussi rappelée à son devoir. Elle devint un bureau, *officium,* dont le nom même en latin implique l'idée d'une fonction à remplir. Nous n'avons pas à énumérer ces commis; ils ne figurent pas dans le Nouveau Testament.

Le Procurateur était, d'après son nom même, un ministre des finances. A lui donc d'organiser la rentrée des impôts. La Judée étant soumise, chaque habitant devait l'impôt personnel, et comme la province relevait directement du prince, elle le payait au fisc, c'est-à-dire au trésor impérial, comme d'ailleurs les autres impôts. Les impôts indirects, par exemple les droits de douane, étaient affermés à des publicains pour une somme arrêtée d'avance, qu'ils avaient à recouvrer, et avec bénéfices, mais en suivant certains tarifs, qui étaient d'abord secrets; pour empêcher les extorsions, Néron ordonna de les publier (2).

Les postes de la douane étaient placés aux frontières des états, même d'origine récente, comme étaient la tétrarchie d'Antipas et la province de Judée. Nous le savons par le Nouveau Testament (3). Rien ne permet de préciser la manière dont les autres impôts étaient perçus. L'impôt sacré du didrachme était exigé de chaque Israélite (4) sûrement par des agents du Temple.

Toute cette machine administrative n'avait rien de rigide. On pouvait blâmer l'arbitraire dans le pouvoir, mais ce pouvoir illimité permettait au gouverneur de s'orienter d'après les besoins. Les citoyens romains avaient une situation privilégiée. Si le procurateur avait le droit de leur intenter un procès capital, il leur était toujours permis d'arrêter la procédure en faisant appel à César. Cela on le sait aussi par les Actes (5).

Josèphe nous apprend que par un privilège exceptionnel, les Juifs avaient le droit de mettre à mort tout étranger qui franchirait la barrière sacrée du Temple (6); le flagrant délit était facile à constater et les étrangers

(1) *Ant.*, XVIII, vi, 5.

(2) Tac., *Ann.*, xiii, 51; *Ergo edixit princeps ut leges cuiusque publici, occultae ad id tempus, proscriberentur.* Le but était indiqué auparavant 50 : *temperandas plane publicanorum cupidines.* En 58 ap. J.-C. — Le tarif de Palmyre, sous Hadrien, est un exemple topique; cf. *Comm. sur Lc.*, iii, 13.

(3) *Lc.*, xiii, 12 s;. xix, 1-10; v, 27-32.

(4) *Mt.*, xvii, 24.

(5) *Act.*, xxv, 11 s.

(6) *Bell.*, VI, ii, 4. On sait qu'une stèle avec une inscription grecque a été découverte par M. Clermont-Ganneau; cf. note suivante.

étaient prévenus par des bornes (1) du sort qui les attendait. Les Grecs n'hésitaient pas à punir aussi de mort de non-initiés qui auraient franchi les portes du sanctuaire d'Éleusis.

La religion juive exigeait qu'on ne laissât pas impuni un pareil sacrilège. Elle était non seulement tolérée, mais reconnue par l'empereur, puisqu'il y faisait offrir chaque jour un sacrifice au Dieu Très-Haut, sans parler des occasions extraordinaires (2).

Son culte n'avait rien de commun avec la religion traditionnelle de Rome, mais le gouverneur ne devait pas avoir moins d'égards pour elle que pour toute autre religion reconnue (3). Celle des Juifs étant différente de toutes les autres, paraissait jouir d'un privilège. En réalité, le principe une fois posé, toute atteinte à la religion d'un peuple incorporé à l'empire devenait un crime, un sacrilège, fût-il commis par un Procurateur. Les ordres du prince étaient précis : on devait éviter tout ce qui froisserait le sentiment religieux des Juifs. Comme ils abhorraient l'idolâtrie et n'admettaient aucune image, surtout si elle était suspecte de représenter un dieu, le Procurateur devait ménager ce scrupule, et il avait été réglé que les troupes romaines ne devraient pas traverser la Judée avec leurs enseignes déployées.

Ces ménagements constants dus aux Juifs imbus d'idées particulières, n'invitaient pas les procurateurs à nouer des relations intimes avec leurs administrés, qu'ils risquaient de froisser même en leur faisant des politesses. D'ailleurs les Juifs ne s'y prêtaient pas. Le contact d'un gentil était pour les observants stricts une cause perpétuelle de contamination, à plus forte raison leur était-il interdit de se trouver à la même table. La vie à Jérusalem était pour un magistrat romain une contrainte perpétuelle. Il avait le pouvoir, il se sentait méprisé. Aussi avait-il fixé sa résidence à Césarée, ville nouvelle, en majorité païenne quoique faisant partie de la

(1) *Rev. arch.*, 1872, XXIII, p. 214 ss. et 290 ss. Facsimilé) : « Que nul étranger ne pénètre à l'intérieur de la balustrade et de l'enceinte qui sont autour du *hiéron;* celui donc qui serait pris serait responsable envers lui-même de la mort qui s'ensuivra ». Si donc il est mis à mort sur le champ ou après un jugement, le pouvoir fermera les yeux. L'inscription date plus probablement du temps d'Hérode (avec Ganneau et Dessau contre Mommsen et Dittenberger ; *Or. gr.*, n° 598).

(2) Philo, *Leg. ad Gaium* § 157 (*Cohn*), Auguste : προστάξας καὶ διαιωνίους ἀνάγεσθαι θυσίας ἐντελεχεῖς ὁλοκαύτους καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐκ τῶν ἰδίων προσόδων ἀπαρχὴν τῷ ὑψίστῳ θεῷ.

(3) Les Romains distinguaient certainement les dieux primitifs :

Di patrii Indigetes, et Romule Vestaque mater,
Quae Tuscum Tiberim et Romana palatia servas.
(*Géorg.*, I, 498 s.)

et les *novensides,* importés soit de Grèce, soit d'Italie (note de P. Lejay sur Virgile). Cependant Jupiter ayant été assimilé à Zeus et Mars à Arès, les dieux grecs étaient chez eux au Capitole, surtout Apollon. On n'eût pu en dire autant du Dieu Très-Haut des Juifs qui ne pouvait être adoré qu'à Jérusalem. La religion juive était donc dans un rang à part, mais enfin reconnue.

Judée. Là il pouvait offrir les jeux qui étaient la principale joie des Romains : combats de gladiateurs, chasses à l'épieu contre les bêtes féroces, spectacles des humains déchirés par la dent des bêtes, sans parler des luttes du pancrace et des courses des chars dans l'hippodrome. Jérusalem n'étant plus la ville de la cour avait repris sa solennité grave de capitale de la religion du Dieu Très-Haut. Les documents sont muets, mais on doit imaginer que les créations d'Hérode tombèrent en désuétude. Le tyran avait pour principal public les étrangers qu'il attirait à sa cour. Ils se firent de plus en plus rares, et les vrais Juifs, heureux de leur isolement, en profitèrent pour supprimer ces spectacles qu'ils avaient toujours eus en horreur, jugeant avec raison « qu'il était d'une impiété manifeste de jeter des hommes aux bêtes pour le plaisir que d'autres trouvaient à ce spectacle, impie également d'abandonner les mœurs nationales pour en adopter d'étrangères » (1).

Les jeux étaient une dépense considérable que les magistrats s'imposaient pour acquérir une popularité qui était à ce prix. A Jérusalem, ils se seraient fait honnir à grands frais.

Le Procurateur laissait donc les Juifs vivre à leur idée, et ne venait à Jérusalem que pour satisfaire à un devoir ennuyeux, mais urgent, celui de maintenir l'ordre lors des grandes fêtes, de la Pâque surtout, où l'excitation religieuse d'une foule immense accourue de partout risquait de se changer en agitation politique. Durant ses séjours, il habitait naturellement l'ancien palais d'Hérode dans la ville haute, et par conséquent comme chef militaire il avait là son prétoire. Mais rien ne l'empêchait, s'il le jugeait à propos, de le transporter à la tour Antonia où nous avons constaté la présence d'au moins une cohorte préposée à la surveillance du Temple.

Étranger au culte des Juifs dont il assurait la liberté, le Procurateur devait être moins suspect aux plus zélés qu'Hérode, qui, sous prétexte de dévotion, et comme adepte lui-même du culte juif, avait été plus tenté d'imposer des innovations condamnables, sauf à accuser de sacrilège ceux qui par exemple avaient abattu l'aigle d'or. Les causes de conflit étaient moins fréquentes, le contact étant non seulement plus rare, mais presque impossible. Les Romains se disaient que les Juifs qui avaient supporté le joug d'Hérode et souhaité leur domination comme un moindre mal, leur sauraient gré de leurs bonnes intentions. Entre eux cependant le malentendu était perpétuel, parce que les Juifs guidés par les Pharisiens tenaient mordicus à des points dont les magistrats ne comprenaient pas la portée. Il était donc impossible aux Juifs d'entrer dans ce mouvement de sympa-

(1) *Ant.*, XV, VIII, 1.

thie croissante, de relations mutuelles agréables et de reconnaissance pour l'ordre et la paix qui groupa les autres pays conquis par un sentiment de solidarité dans l'amour de Rome (1).

Peut-être cependant la situation serait-elle demeurée stable, quoique gênée, sans l'excitation religieuse des sectes. Il faut mettre à part la tentative insensée de Caligula de se faire adorer en personne dans le Temple de Jérusalem. Cette courte crise passée, la nation, souvent mécontente, parfois houleuse, et prête à se soulever, aurait peut-être attendu la justice de l'empereur qui prit plus d'une fois son parti contre ses propres agents, si elle n'avait pas été entraînée par la coterie des extrémistes.

Nous n'avons pas à dire comment, mais il y aura lieu d'indiquer les traces de cette fermentation qui aboutit à la catastrophe (2).

(1) Les beaux vers de Claudien indiquent bien ce qu'était devenue Rome pour les nations conquises les plus jalouses de leur indépendance, même les Gaulois : seuls les Juifs ont fait exception :

> Haec est in gremium victos quae sola recepit
> Humanumque genus communi nomine fovit
> Matris, non dominae ritu, civesque vocavit
> Quos domuit nexuque pio longinqua revinxit
> (*De cons. Stil.*, III, vers 150 ss.).

La religion ne fut pas le véritable obtascle, car les chrétiens, non moins hostiles au polythéisme, n'ont pas voulu rompre le lien politique, mais une religion nationaliste d'un peuple qui désirait être absolument libre, puis dominer.

(2) Sur une intervention, très probablement d'Auguste, voir le rescrit (*RB.*, 1930, p. 568) que M. Carcopino interprète d'une violation de sépulture par les Samaritains (Jos. *Ant.* XVIII, II, 2).

APPENDICE

LES LÉGATS D'AUGUSTE GOUVERNEURS DE LA SYRIE DE 27 AV. J.-C. A 39 APRÈS (1)

C'est en l'an 27 av. J.-C. qu'Auguste fit la répartition des provinces entre le sénat et lui. La Syrie était, avons-nous dit, province impériale, ayant à sa tête un *legatus Augusti pro praetore*, mais ce titre de propréteur n'empêchait pas que le titulaire ait exercé le consulat. Et même les légats furent d'abord tous d'anciens consuls.

Varro.

Le premier connu est un *Varro*, qu'on ne sait identifier avec aucun romain de ce nom. Josèphe le nomme ὁ ἡγεμὼν τῆς Συρίας (*Bell.,* I, x, 4; cf. *Ant.,* XV, x, 1). Les habitants de Damas, voisins du territoire de Zénodore, se plaignirent à lui des brigandages qui en provenaient, et il y mit bon ordre. Auguste le chargea de remettre ce territoire à Hérode. Cela se passa peu avant le voyage d'Agrippa, en l'an 23 av. J.-C.

M. Vipsanius Agrippa, 23-13.

Agrippa ne fut pas précisément légat d'Auguste en Syrie. Né en 691/2, il avait toute la confiance d'Auguste qui l'obligea à répudier sa propre nièce Marcella pour épouser Julia sa fille. Il lui confiait des missions s'étendant à des régions entières, soit en Orient soit en Occident. Envoyé en Asie l'an 731 de Rome, il en revint définitivement en 741. C'est là-dessus que s'appuie Josèphe pour dire qu'il avait passé dix ans à administrer l'Asie (*Ant.,* XVI, II, 3). En réalité il n'entra vraiment en Asie qu'en 738 (DION, LIV, 19). L'année suivante il passa en Judée (*Ant.*, XVI, II, 1; PHIL. *Leg. ad Gaium* § 294), d'où il se rendit, accompagné d'Hérode, au Bosphore Cimmérien (*Ant.,* XVI, II, 2; cf. DION, LIV, 24); il confirma les privilèges des Juifs (XVI, II, 3-5; VI, 45). Durant ces dix ans il n'y eut pas

(1) SCHÜRER, I, p. 318 ss. — *Prosopographia Imperii Romani,* saec. I, II, III; trois volumes, Berlin 1897-1898, par Klebs, de Rohden et surtout Dessau.

de légat en Syrie. Auguste vint même en personne en Orient de l'an 21 à l'an 19 av. J.-C. (Dion, LIV, 7-10) et Hérode alla lui rendre ses devoirs (*Bell.*, I, xx, 4; *Ant.*, XV, x, 13).

M. Titius (1).

Ce personnage, d'abord pompéien, passa à Antoine et sut faire à temps sa soumission à Octave. Consul en 31 av. J.-C., il fut légat de César en Syrie (Strabon, XVI, 1, 28, p. 748). Hérode le réconcilia avec Archélaüs, roi de Cappadoce, beau-père de son fils Alexandre (*Ant.*, XVI, viii, 6) peut-être en l'an 10 av. J.-C., mais peut-être en l'an 9. A ce moment Hérode avait toute la faveur d'Auguste et le légat n'eut pas à intervenir dans ses affaires.

C. Sentius Saturninus, 8-6 av. J.-C. (2).

D'abord Pompéien, ce noble Romain se mit du parti d'Octave, et l'aida dans la guerre contre Antoine. Consul en 19 av. J.-C., il fut presqu'aussitôt proconsul d'Afrique, comme on le déduit d'un texte de Tertullien (*de Pallio I*) et probablement de 17 à 9 av. J.-C.

De là il vint en Syrie en l'an 8 comme légat d'Auguste, avec ses trois fils (*Ant.*, XVI, xi, 3) que Josèphe nomme légats, et qui sont probablement des *comites* du légat, soit dans le rôle de conseillers juridiques, soit comme tribuns militaires. Le *procurator* (3) était Volumnius, comme Josèphe le dit exactement (ἐπίτροπος, *Bell.*, I, xxvii, 2). Celui-ci a donc tort de parler ailleurs des gouverneurs de César ou de Syrie (οἱ Καίσαρος ἡγεμόνες... οἱ τῆς Συρίας ἡγεμόνες (*Ant.*, XVI, ix, 1. 2; x, 8) comme s'il y avait eu deux légats de Syrie sur le même rang. Le terme vague de ἡγέμων lui permet de ranger sous la même rubrique le légat et le procurateur.

C'est à Sentius Saturninus qu'Hérode s'adressa pour obtenir l'autorisation de mettre un terme aux chicanes de Syllaios, vizir d'Obodas, roi des Nabatéens, qui allaient jusqu'au brigandage. Le légat se montra complaisant, mais Hérode alla si loin qu'Auguste lui écrivit dans les termes les plus durs. Il eût été du devoir de Sentius d'excuser Hérode, puisqu'il l'avait couvert par son autorisation. Nous ne voyons pas qu'il l'ait fait, car le Volumnius chargé d'une lettre d'Hérode pour Auguste n'est pas son procurateur, mais un tribun militaire attaché à Hérode (4) et cette

(1) *Prosop.* III, 328 s.
(2) Pauly-Wissowa, IIe série, A, c. 1511-1526 article très remarquable de *Groag*.
(3) Bleckmann (*Klio*, XVII (1921) p. 111) l'entend « procurateur d'Hérode », et c'est pour cela qu'il se serait montré plus sévère que les Romains en votant la mort.
(4) *Ant.*, XVI, x, 7, contre Groag,, *l. l.* c. 1517.

lettre était un réquisitoire contre les fils de Mariamme qu'il ne devait remettre à l'empereur que s'il le trouvait dans de bonnes dispositions. Ce fut le cas, grâce au plaidoyer de Nicolas de Damas.

Se sentant désormais en meilleurs termes avec l'empereur, Hérode demanda qu'il lui permît de condamner à mort les deux fils de Mariamme. Par son ordre de traiter l'affaire en s'adjoignant les fonctionnaires impériaux, et à Béryte, colonie romaine, Auguste faisait éprouver à Hérode sa dépendance. Sentius Saturninus opina pour une condamnation, mais non pas à la peine capitale; Volumnius et la majorité votèrent la mort. Le légat n'imposa pas sa volonté et Hérode fit exécuter ses fils.

Lors du complot de Korinthos (*Ant.*, XVII, III, 2; *Bell.*, I, XXIX, 3), Hérode n'osa faire justice lui-même, et Sentius Saturninus, prévenu par lui, crut devoir envoyer l'inculpé à Rome. Celui-ci était arabe d'origine; peut-être avait-il acquis la qualité de citoyen romain.

On sait que Tertullien a attribué à Sentius Saturninus le recensement qui eut lieu lors de la naissance du Sauveur : *Sed et census constat actos sub Augusto tunc in Iudaea per Sentium Saturninum, apud quos genus eius* (du Christ) *inquirere potuissent* (*adv. Marcionem,* IV, 19). Il est très difficile de placer la naissance de Jésus à une date aussi haute. Cependant, comme l'a noté M. Groag (1), Tertullien n'a pas parlé en l'air. Comme Auguste a fait le recensement des citoyens romains dans tout l'empire de l'an 10 à 8 (2), au moment où Sentius arrivait en Orient, il est très probable qu'il aura été chargé de l'exécuter non seulement en Syrie, mais aussi dans les pays dépendants de sa province. Tertullien a pu croire que ce recensement embrassait tous les habitants de ces pays.

P. Quintilius Varus 6-4 av. J.-C.

La fin de la légation de Sentius Saturninus ne peut être reculée au delà du début de l'an 6 av. J.-C., car Publius Quintilius (ou *Quinctilius*) Varus était légat de Syrie au plus tard en l'an 6, avant l'automne, comme le prouvent ses monnaies dont les premières sont datées de l'an 25 de l'ère actiaque (2 sept. 31). Les dernières monnaies connues sont de l'an 27. Mais on sait par Josèphe qu'il fut gouverneur de Syrie assez longtemps après la mort d'Hérode pour réprimer les troubles (*Ant.*, XVII, IX, 3; X, 1.9; XI, 1), c'est-à-dire au moins jusqu'à l'automne de l'an 4 av. J.-C. Il le fit avec décision, et si le chiffre de deux mille crucifiés donné par Josèphe est exact, avec une extrême dureté. Velleius Paterculus le regarde

(1) *L. l.*, c. 1521.
(2) *Monum. Ancyr.*, II, 5; DION, LIV, 35, 1.

comme pillard (1) : *Verus... pecuniae vero quam non contemptor, Syria cui praefuerat declaravit, quam pauper divitem ingressus dives pauperem reliquit.*

On peut supposer qu'il fut légat de Syrie après l'an 4, car il ne fut nommé *Leg. pr. pr.* de Germanie que l'an 6 ap. J.-C. Il se tua lors du désastre de la forêt de Teutobourg qui infligea une si cuisante humiliation aux armes romaines.

P. Sulpicius Quirinius (?) 3-2 av. J.-C. (2).

Une conjecture de Mommsen, généralement adoptée, place ici une première légation de ce personnage, qui fut légat de Syrie depuis 6/7 ap. J.-C. P. Sulpicius Quirinius est célèbre à cause du recensement de *Luc*, II, 2. Il n'appartenait pas à l'ancienne famille des *Sulpicii*, et était né au municipe de Lanuvium. A propos de sa mort en l'an 21, Tacite dit de lui (3) : *impiger militiae et acribus ministeriis consulatum sub divo Augusto, mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus, datusque rector G. Caesari Armeniam obtinenti. Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat.* Tacite qui le méprise (III, XXII, XXIII) ne parle pas de ces premières campagnes. Consul en 12 av. J.-C., il avait combattu en Afrique les tribus des Marmarides et des Garamantes (FLORUS, II, 31) et Mommsen a pensé que c'était en qualité de Proconsul de la Crète et de la Cyrénaïque. Vient ensuite sa campagne contre les Homonadiens, qui lui valut les honneurs du triomphe, et c'est après cette campagne qu'Auguste le nomma conseiller ou *rector*, presque tuteur, de son petit fils Gaius César, qu'il envoyait en Orient avec les pouvoirs les plus étendus, en l'an 1 av. J.-C.

Mommsen a conjecturé que Quirinius avait fait sa campagne contre les montagnards de la Cilicie comme légat de Syrie. S'il eût été alors proconsul d'Asie, il n'aurait pas eu de troupes à sa disposition. Les autres provinces voisines de Pamphylie, de Galatie et de Cilicie, étaient prétoriennes et un consulaire n'aurait pu les gouverner sans déroger.

La raison n'est cependant pas démonstrative. Si Quirinius a pu conduire des troupes contre les Garamantes comme proconsul de Crète et de Cyrénaïque, pourquoi Auguste ne lui aurait-il pas confié des troupes empruntées aux provinces voisines pour réduire les Homonadiens?

Quirinius n'avait pas omis de rendre ses hommages à Tibère, alors à Rhodes dans un demi exil, probablement en allant remplir auprès de

(1) II, 117, 2 cité par Schürer.
(2) *Prosop.*, III, 287 ss.
(3) *Ann.*, III, XLVIII.

G. César cette mission de si fâcheux augure pour Tibère. Nous le retrouvons ensuite légat de Syrie en l'an 6/7.

La conjecture de Mommsen ne s'impose donc pas. Elle a paru cependant confirmée par la célèbre inscription de Tibur que nous donnons avec ses restitutions certaines :

> [r] *egem, qua redacta in pot*[*estatem divi*]
> *Augusti populique Romani senatu*[*s dis immortalibus*]
> *supplicationes binas ob res prosp*[*ere ab eo gestas et*]
> *ipsi ornamenta triumph*[*alia decrevit*]
> *pro consul. Asiam provinciam op*[*tinuit legatus pr. pr.*]
> *divi Augusti* [*i*]*terum Syriam et Ph*[*oenicem optinuit*].

Mommsen considérant comme presque certain d'après sa conjecture que Quirinius avait été deux fois légat de Syrie, ne pouvait hésiter à lui attribuer cette inscription, d'autant que le fait d'une double légation dans une même province ne se présenta peut être que dans ce cas. A cette opinion, devenue générale, quoique Schürer l'ait présentée comme douteuse, M. Groag, professeur d'histoire romaine à Vienne, a opposé des raisons dont quelques-unes sont très fortes (1).

D'après Mommsen, obligé d'expliquer les insignes du triomphe par la campagne contre les montagnards Ciliciens, le *roi* du début de l'inscription serait Amyntas de Galatie en metttant en tête : *bellum gessit cum gente homonadensium quae interfecerat Amyntam regem*, etc.

M. Groag objecte que le roi Amyntas a été tué par ces barbares en l'an 25 av. J.-C. (2). Les Romains n'auraient pas fait la guerre pour venger ce prince, surtout si tard. — Cependant Strabon établit une connexion entre les deux faits. Amyntas avait d'abord conquis les Homonadiens, mais avait été pris par ruse et tué. Strabon (3) : καὶ τοῦτον μὲν ἐκεῖνοι διέφθειραν (c'est-à-dire Amyntas), ἐκείνους δὲ (les Homonadiens) Κυρίνιος ἐξεπόρθησε λιμῷ καὶ τετρακισχιλίους ἄνδρας ἐξώγρησε καὶ συνῴκισεν εἰς τὰς ἐγγὺς πόλεις, τὴν δὲ χώραν ἀπέλιπεν ἔρημον τῶν ἐν ἀκμῇ. D'ailleurs, puisque Strabon parle d'un tyran de ces peuples, l'inscription a pu lui donner le titre de roi. L'inscription disait peut-être tout ce qu'avait fait Quirinius dans le pays et finalement qu'il avait tué le roi, ce qui détruit complètement l'objection de M. Groag.

Ce savant ajoute que l'inscription aurait dû parler après cette guerre de la mission de Quirinius, *comes et rector* du jeune G. César. — Mais cela paraissait peut-être imprudent sous Tibère. L'empereur se plut à relever

(1) Dans les *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien*, Band XXI-XXII (1924), IIer Teil, c. 445-478.
(2) Réduction de la Galatie en province romaine en 729 de Rome, d'après Dion, LIII, 26, 3.
(3) XII, vi, 5.

que Quirinius n'avait pas mal disposé G. César contre lui comme avait fait Lollius (1), mais toute cette affaire lui avait déplu; il pouvait excuser Quirinius, les héritiers de celui-ci crurent plus sage de se taire d'un fait qui avait laissé de l'amertume au cœur du Maître. Autre objection : Quirinius était de Lanuvium. Pourquoi l'inscription qui est un *elogium sepulcri* a-t-elle été trouvée à Tibur?

Enfin Mommsen concède qu'il n'y aurait pas d'autre exemple de la même province donnée deux fois au même personnage; on ne doit donc admettre ce cas lui-même que s'il est évident. Or Josèphe, quand il parle de l'arrivée de Quirinius après la déposition d'Archélaüs, ne suppose pas du tout qu'il ait déjà rempli cette charge (2). L'inscription ne dit rien de semblable clairement, car les mots : *legatus pr. pr. divi Augusti iterum Syriam et Phoenicen optinuit* signifient seulement que le titulaire avait été déjà auparavant légat d'Auguste, mais ne parle pas de la même province; dans ce cas il y aurait : *Syriam et Phoenicen iterum optinuit.*

On ne détruit bien que ce qu'on remplace. M. Groag a proposé pour l'inscription de Tibur M. Plautius Silvanus, dont la famille était de Tibur, et qui y avait un mausolée. Ce personnage, consul en l'an 2 av. J.-C. fut bien proconsul d'Asie. Velléius (II, 112, 4) dit qu'il amena des troupes d'au delà de la mer contre les Pannoniens révoltés. En l'an 7, il était déjà dans l'Illyricum où il fit une brillante campagne, à la suite de laquelle il reçut les *ornamenta triumphalia,* et il triompha à la suite de Tibère, en l'an 13 ap. J.-C. Au lieu de placer le proconsulat d'Asie de 4 à 5 comme la *Prosopographia,* M. Groag le recule jusqu'à l'an 6 à 7. Les troupes qu'il amena en Occident furent sans doute des troupes syriennes : il est probable qu'il les avait déjà commandées. Si l'inscription de Tibur se rapporte à lui, il aurait donc été légat de Syrie, soit avant, soit après Volusius 4/5. Bien plus ce M. Plautius Silvanus serait celui dont parlait Agrippa (3) dans une lettre aux Ephésiens citée par Josèphe (*Ant.*, XVI, VI, 11); il était alors préteur.

Cette thèse est séduisante. M. Groag ne la donne que comme une hypothèse. Nous lui avons proposé de l'amender sur un point.

Si Plautius Silvanus a été légat en Illyricum après avoir été légat en Syrie, on ne comprend plus le mot *iterum* pour la Syrie, puisque cette légation serait postérieure à l'autre. A moins de supposer une troisième légation pour laquelle le temps manquerait. D'autre part les armées conduites par Plautius Silvanus en Illyricum, venues de l'Orient, indi-

(1) TAC., III, XLVIII : *laudavit* (Tibère) *in se officiis et incusato M. Lollio, quem auctorem Gaio Caesari pravitatis et discordiarum arguebat.*
(2) *Ant.*, XVIII, I, 1.
(3) Le texte n'est pas sûr Σιλανῷ ou Σιλουανῷ.

queraient qu'il les avait déjà commandées comme légat. M. Groag insiste sur ce point (1). Ce scrupule ne nous paraît pas décisif. Les légions étaient disponibles, c'est tout ce que l'on peut dire, et on a pu les confier au proconsul d'Asie, même s'il ne les connaissait pas. La guerre de l'Illyricum terminée vers l'an 9, il a pu être chargé de les ramener en Syrie comme légat; il y serait demeuré jusqu'à l'arrivée de Metellus Creticus Silanus en l'an 11/12. On maintiendrait bien entendu son proconsulat d'Asie de 4/5, ce qui laisserait du temps pour l'expédition en Pannonie.

Nous n'avions pas à faire intervenir l'inscription découverte en 1912 par M. Ramsay à Antioche de Pisidie (2). Elle nomme Quirinius, élu *duumvir* d'honneur par la cité, sans qu'on sache si c'est à cause de sa campagne contre les Homonadiens ou à cause de sa mission auprès de G. César. M. Ramsay, il est vrai, a supposé que cette nomination se plaçait entre l'an 11 et l'an 8, de sorte que Quirinius aurait gouverné la Syrie comme commandant des troupes chargé du recensement en même temps que Sentius Saturninus. Ce serait presque lui donner le pas sur un consulaire plus ancien, et cette dualité d'attributions dans une province est une pure conjecture. D'ailleurs rien ne prouve que Quirinius ait été nommé duumvir à une date si haute. Si ce fut comme *rector* de G. César, ce fut au plus tôt en l'an 2 ap. J.-C. (3).

Nous concluons donc que rien n'oblige à regarder Quirinius comme légat de Syrie de 3 à 2 av. J.-C., ni les textes de Tacite et de Strabon, ni l'inscription de Tibur qui est plus vraisemblablement celle d'un patricien de Tibur, probablement M. Plautius Silvanus, que nous placerions comme légat de Syrie après Quirinius.

G. Caesar, 1 av. J.-C. — 4 après.

Petit-fils d'Auguste, par sa fille Julia et fils d'Agrippa, le jeune Gaius César, âgé de dix-huit ans, fut envoyé en Orient avec les pouvoirs les plus étendus, mais avec des *rectores*, d'abord M. Lollius, puis Quirinius à partir de l'an 3 ap. J.-C. Durant ce temps, il n'y eut donc pas de légat

(1) Communication personnelle pour laquelle nous lui sommes très obligé.

(2) C. Carista[nio]
C. F. Ser. Front[oni]
Caesiano Iuli[o]
praef(ecto) fabr(um), pon[tifici],
sacerdoti, praefecto
P. Sulpici Quirini duumviri,
praefecto M. Servili.
Huic primo omnium
publice d(ecurionum) d(ecreto) statua
posita est.

(3) Cf. *RB.*, 1913, p. 617 s.

d'Auguste en Syrie. Le jeune César y parut en l'an 1 av. J.-C. (1). Il mourut sur le chemin du retour à Rome à Limyra en Lycie, le 21 février 4 ap. J.-C.

L. Volusius Saturninus (2), 4-5 ap. J.-C.

Consul en l'an 12 av. J.-C., proconsul d'Afrique, légat de Syrie en l'an 4/5, d'après une monnaie d'Antioche datée de l'an 35 de l'ère actiaque.

P. Sulpicius Quirinius, 6/7 et les années suivantes.

Nous avons longuement parlé de ce personnage, que Josèphe nomme Κυρήνιος, et auquel il attribue le recensement de la Judée (*Ant.*, XVII, XIII, 5 et surtout XVIII, I, 1; II, 1.), ce qu'on peut déduire de *Lc.* II, 2. Le recensement de Quirinius en Syrie a été expressément noté par *Q. Aemilius Q. F. Pal. Secundus,* comme nous l'avons dit plus haut. Après lui il y a place pour M. Plautius Silanus.

Q. Caecilius Metellus Creticus Silanus, 12-17 ap. J.-C.

Consul en l'an 7 ap. J.-C. Nommé comme légat de Syrie par Tacite (*Ann.*, II, 4; II, 43) et par Josèphe (*Ant.*, XVIII, II, 4), mais à propos des dissensions intestines des Parthes. Il ne paraît pas s'être occupé de la Judée durant son gouvernement, commencé en l'an 12 d'après ses monnaies, et qui se termina en l'an 17 lorsque Tibère le rappela, au moment où il envoya Germanicus en Orient, parce que sa fille allait épouser Néron, fils aîné de Germanicus.

Cn. Calpurnius Piso, 17-19.

Quoique Germanicus ait eu un pouvoir discrétionnaire en Orient (3), cependant Tibère ne laissa pas de nommer un légat en Syrie dans la personne de Cn. Calpurnius Piso, consul en l'an 7 ap. J.-C., d'un caractère violent et indomptable, *ingenio violentus et obsequii ignarus* (Tac., *Ann.*, II, 43) qui ne craignit pas de résister à Germanicus et finit, semble-t-il, par l'empoisonner. C'était du moins la conviction de celui-ci. Pison s'éloigna et revint après sa mort (10 oct. 17); il tenta de reprendre la province par la force. Vaincu par un lieutenant de Germanicus, il eut seulement la

(1) *Séton. Aug.*, 93.
(2) *Prosop.*, III, 482.
(3) Tunc decreto Patrum permissae Germanico provinciae quae mari dividuntur, maiusque imperium, quoquo adisset, quam iis qui sorte aut missu principis obtinerent (Tac., *Ann.*, II, 43).

permission de rentrer à Rome: on le trouva tué dans sa maison. Tibère y vit un suicide pour échapper au supplice. Si Tacite mérite créance, il faut conclure que Tibère a envoyé Germanicus dans un piège en nommant Pison gouverneur de Syrie. Ni l'un ni l'autre n'ont eu le temps de s'occuper de la Judée.

Cn. Sentius Saturninus, 19-21 (1) ou après.

Ce personnage était venu avec son père, que nous avons vu plus haut légat de Syrie, et avait assisté au jugement des deux fils d'Hérode. Il fut consul en l'an 4 ap. J.-C. Il fut peut-être sous Auguste proconsul d'Asie ou d'Afrique. Envoyé en Orient avec Germanicus, il était le premier officier du prince, comme légat, c'est-à-dire *legatus pro praetore*. A la mort de Germanicus, ses officiers et ses amis le choisirent pour résister à Pison, le considérant comme le véritable gouverneur de la Syrie. Il est étrange que Tibère, qui avait nommé officiellement Pison, n'ait pas considéré Sentius Saturninus comme un rebelle. Il semble même qu'il le confirma dans cette charge, très soucieux qu'il était de ne pas soutenir Pison ouvertement, car une monnaie de Nicopolis au golfe d'Issus se termine par ces mots : *Saturnino leg[ato] Caesaris Augusti,* c'est-à-dire de Tibère, consul pour la quatrième fois. C'est lui qui contraignit Pison à partir pour Rome, et, devant un fait aussi grave, Tibère ne pouvait que châtier un rebelle ou l'approuver d'avoir agi en son nom. Sentius était donc encore légat en l'an 21 ap. J.-C. On ne sait combien de temps dura cet état de choses.

L. Aelius Lamia, jusqu'à l'an 32 (2).

Personnage des plus distingués, unissant la gravité des anciens Romains à la douceur des temps d'Auguste, ami d'Horace, consul en l'an 3 ap. J.-C., proconsul d'Afrique au temps de la guerre contre Tacfarinas, L. Aelius Lamia fut nommé par Tibère légat de Syrie, probablement vers l'an 21, mais Tibère ne lui permit pas de rejoindre son poste. Il venait d'être nommé préfet de la ville à la mort de L. Pison († 32), quand il mourut, en l'an 33. Tacite (3) parle de cette légation imaginaire qui dura longtemps, sans dire pourquoi Tibère garda à Rome ce consulaire peu remuant. Sans doute la Syrie était-elle alors jugée tranquille.

(1) *Pauly-Wissowa,* II, A, c (*Groaq*).
(2) *Prosop.*, I, 18 s.
(3) *Ann.*, VI, 27 (ou 33). *Extremo anni mors Aelii Lamiae funere censorio celebrata, qui administrandae Syriae imagine tandem exsolutus urbi praefuerat. Genus illi decorum, vivida senectus; et non permissa provincia dignationen addiderat.* — Cf. Dion, LVIII, 19.

L. Pomponius Flaccus, 32-35 (?).

Consul en l'an 17 ap. J.-C., ami d'Ovide, qui lui écrivit du Pont (1), Pomponius Flaccus était légat de Syrie en 32-33 comme le prouvent des monnaies d'Antioche. Tacite semble dire qu'il mourut la même année que Lamia, mais il ouvre plutôt une parenthèse à propos de cette légation théorique de Lamia, et ne revient qu'après à l'année 33 : « Ensuite, à l'occasion de la mort de Flaccus Pomponius, propréteur de Syrie, on lit un message de l'empereur, où il reprochait aux gens les plus distingués et les plus capables de diriger les armées de refuser cette charge, ce qui le forçait à recourir aux prières pour amener quelques-uns des consulaires à prendre des gouvernements; il avait oublié Arruntius que, depuis dix ans, il retenait à Rome pour l'empêcher de se rendre en Espagne (2). » Arruntius était nommé depuis l'an 25; le message de Tibère et la mort de Flaccus sont donc de l'an 35. Et en effet Agrippa, futur roi des Juifs, alors dans la misère, et mis de côté par Flaccus, gouverneur de Syrie (*Ant.*, XVIII, vi, 3), s'était enfui et était arrivé à Rome un an avant la mort de Tibère (*Ant.*, XVIII, v, 3), survenue le 16 mars 37. Flaccus était donc encore légat en l'an 35 (3).

Josèphe (4) dit que Tibère, si temporisateur qu'il fût, remplaçait les généraux et les gouverneurs à leur mort. Et Vitellius fut en effet nommé en l'an 35.

L. Vitellius, 35-39.

Avec lui la légation de Syrie reprend son importance.

Consul en l'an 34, il est envoyé en Syrie dès l'année suivante comme *leg. Aug. pr. pr.*, mais avec des pouvoirs très étendus : *cunctis quae apud Orientem parabantur L. Vitellium praefecit*. Tacite ajoute : *Eo de homine haud sum ignarus sinistram in urbe famam, pleraque foeda memorari; ceterum regendis provinciis prisca virtute egit* (*Ann.*, vi, 38 ou 32). Ce qu'il y eut de déshonorant, ce fut son adulation pour les princesses puissantes et pour Claude. Sa valeur militaire et sa capacité politique se montrèrent dans les affaires d'Arménie. Ce fut probablement en vertu de ses pouvoirs spéciaux qu'il intervint dans les affaires de Judée (5).

(1) *Pont.*, I, 10.
(2) *Ann.*, VI, 27 ou 33 trad. Goelzer.
(3) Schürer (I, 332 s.), après *Keim*.
(4) *Ant.*, XVIII, vi, 5 : « Tibère ne recevait jamais immédiatement les ambassades, et les généraux ou les gouverneurs qu'il avait nommés n'étaient jamais remplacés à moins que la mort ne les surprît ».
(5) *Ant.*, XVIII, iv, 1-3.

Ce furent d'abord les Samaritains qui se plaignirent à lui de Ponce-Pilate. Quand il vit que les Juifs étaient pour cette fois du même avis sur le Procurateur, il l'envoya à Rome pour se justifier de leurs griefs. Pilate dut obéir, mais il mit sans doute un an pour faire son voyage ; quand il atteignit Rome, Tibère était mort (16 mars 37). Vitellius arriva à Jérusalem en l'an 36 au temps de la fête de Pâque : « Reçu avec magnificence, il fit remise aux habitants de l'ensemble des impôts sur la vente des récoltes. Il accorda aussi que le vêtement du grand-pontife et tous ses ornements fussent placés dans le Temple et gardés par les prêtres comme ils en avaient jadis la prérogative » (1). Hérode l'avait confisqué et le gardait dans la tour Antonia, ne le rendant aux prêtres que sept jours avant la fête, pour le reprendre le lendemain. Cet usage s'était perpétué sous les Romains. Vitellius n'approuva pas cette ingérence dans le culte et « enjoignit au commandant de la garnison de ne pas s'inquiéter du lieu où était le vêtement, ni du jour où on s'en servirait ». S'il est vrai qu'il a demandé et obtenu la permission de Tibère (2), ce fut longtemps d'avance. Cet arrangement fut sûrement sollicité par le peuple. C'est sans doute pour lui plaire aussi que Vitellius déposa « le grand prêtre Joseph appelé Caïphe et lui substitua Jonathan, fils du grand pontife Anan ».

Il faut citer ici un fait qui montre bien jusqu'où allait la dépendance des princes juifs envers Tibère. Pendant que Vitellius négociait avec les Parthes (3), le tétrarque Hérode Antipas avait su se glisser dans l'entourage du légat, et avait offert un festin dans une tente luxueuse dressée au milieu du pont de l'Euphrate. Connaissant le désir de Tibère d'être renseigné de tout, Hérode l'informa aussitôt, si bien qu'au reçu du rapport officiel de Vitellius l'empereur put lui écrire qu'Hérode l'avait mis au courant. Vitellius dissimula tant que vécut Tibère. Sous le règne de Caligula, ce fut Agrippa qui le vengea du tétrarque Hérode Antipas, dépossédé à son profit et exilé en Gaule (4).

En attendant, Hérode n'avait pas manqué d'accuser auprès de Tibère Arétas IV, roi des Arabes Nabatéens, qui avait eu le tort de le battre complètement. Tibère écrivit à son légat de lui envoyer Arétas mort ou vif. C'est cette défaite que les Juifs regardèrent comme un châtiment pour la mort de Jean-Baptiste, exécuté par Hérode (5), en l'an 29. Ce désastre, le premier qui troubla une longue paix, obséda longtemps les mémoires, et l'on put le regarder comme un fléau différé pendant quelques années

(1) *Ant.*, XV, XI, 4.
(2) Comme Josèphe le dit à l'endroit cité.
(3) *Ant.*, XVIII, IV, 5. A vrai dire Josèphe est tombé dans quelque confusion, car cette entrevue n'eut lieu que sous Caligula.
(4) A Saint-Bertrand de Comminges.
(5) *Ant.*, XVIII, V, 2.

par la justice divine, car on était alors en l'an 36. Obéissant à l'ordre de Tibère, Vitellius réunit deux légions et les troupes auxiliaires, et se préparait à traverser la Judée avec son armée quand les principaux des Juifs vinrent le prier de ne pas faire marcher dans leur pays une troupe avec ses enseignes où figuraient des images. Le même scrupule n'existait pas pour la grande plaine, celle d'Esdrelon, et Vitellius y fit passer l'armée, pendant que lui-même se rendait avec le tétrarque à Jérusalem, pour sacrifier à Dieu pendant la fête nationale, la Pâque de l'an 37. Il y séjourna trois jours et déposa Jonathan pour donner le souverain pontificat à son frère Théophile. Le quatrième jour il apprit la mort de Tibère et retourna à Antioche (1).

Un pareil homme, si déférent pour la religion des Juifs, ne pouvait plaire à Caligula, et n'était surtout pas à sa place pour faire exécuter l'ordre de placer dans le Temple la statue de l'empereur.

Il fut donc remplacé par Pétronius, qui arriva en Palestine au début de l'an 40 (2). Il était déjà légat de Syrie depuis quelques temps. Sa prudence et son humanité réussirent à éviter aux Juifs d'affreuses calamités et à Caligula un crime de plus. Mais déjà l'évangile avait commencé d'être prêché.

(1) *Ant.*, XVIII, v, 3.

(2) PHILON, *Legat. ad Gaium*, § 243 (*Cohn*); quoique Josèphe (*Ant.*, XVIII, VIII, 2) semble indiquer l'automne; cf. SCHÜRER, I, 333 n. 47.

CHAPITRE XII

LA VICTOIRE DE DIEU SUR LES PUISSANCES DU MAL PAR L'ÉLU DE DIEU, SAUVEUR D'ISRAEL.

Après les vaines tentatives de Judas le Galiléen sous les premiers procurateurs, les Juifs les plus zélés, quelques-uns déjà zélotes, obligés de renoncer à la lutte, ne renonçaient pas cependant à faire triompher la cause de Dieu. Ce n'était que partie remise, et le moment vint où la révolte éclata. D'autres avaient moins de confiance dans les armes humaines. Après tant de succès éphémères, devant la marche menaçante et irrésistible des puissances du mal sur la terre, où elles exerçaient leur pouvoir, ils désespérèrent du monde lui-même, de ce monde d'en bas. Il était irrémissiblement condamné, puisqu'enfin Dieu devait avoir le dessus.

Les premiers étaient des extrémistes résolus à l'action. On peut nommer les autres des extrémistes quiétistes. C'est cet état d'esprit que nous connaissons par des apocalypses particulièrement intéressantes, et qui inaugurent un état nouveau de la vieille espérance d'Israël; elle ne doit se réaliser que sur les débris du monde, grâce à un Sauveur venu d'en haut.

§ 1. — *L'Assomption de Moïse* (1).

Sur la date approximative de ce document il ne saurait y avoir de doute, car elle résulte clairement de la situation historique à laquelle est arrivé l'auteur. A cette époque où l'attachement à la Loi, le zèle pour la défendre, l'étude de ses moindres préceptes était le seul point d'appui contre l'envahissement du paganisme dans les mœurs à l'encontre de la religion, le voyant remonte à Moïse. Ce n'est pas qu'il ait été le véritable auteur de la Loi : elle a été disposée dès l'origine, quand Dieu a créé le monde en vue de son peuple; mais il a été le révélateur de cette Loi, et maintenant qu'il va mourir, il révèle l'avenir à Josué.

(1) Texte seulement en latin, publié par Mgr Ceriani en 1861 dans les *Monumenta sacra et profana,* t. I, fasc. I, p. 55-62. — *Die Himmelfahrt des Moses*, éditée en latin par Clemen, dans la collection des petits textes de Lietzmann et traduite dans les Apocryphes de Kautzsch II, p. 311 à 330. Traduite et commentée par Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha...*, II, 407-424. — Cf. *RB.*, 1905, p. 481-486; *Le Messianisme...*, p. 85 s.

Après un résumé rapide de l'entrée en Palestine, du temps des rois, du retour de la captivité, l'auteur arrive à ce triste état où les prêtres ne seront pas de vrais prêtres, mais plutôt des esclaves, faisant allusion à Jason et surtout à Ménélas. Les Asmonéens ne figurent pas comme des libérateurs, mais comme des tyrans : « Il s'élèvera sur eux des rois qui porteront le nom de prêtres du Très-Haut; ils pratiqueront l'impiété au nom du saint des saints » (1).

On reconnaît ensuite Hérode, « un roi audacieux, qui n'était pas de la race des prêtres », c'est-à-dire de la dynastie Asmonéenne — « homme téméraire et injuste, qui cependant « jugera » les Juifs « comme ils l'auront mérité, qui fera périr par le glaive les chefs des grandes familles, et les fera disparaître de façon qu'on ne sache pas même ce que sont devenus leurs corps (2). Il tuera sans miséricorde les jeunes et les vieux, faisant naître dans les esprits une crainte amère, car il les traitera comme avaient fait les Égyptiens.

Son règne durera trente-quatre ans, — la durée du règne d'Hérode depuis la ruine d'Antoine. On dirait que l'auteur assigne une durée moins longue au règne de ses enfants (3).

Et il est vrai qu'Archélaüs n'a régné que dix ans, mais Antipas et Philippe ont été tétrarques durant quarante-trois et trent-huit ans. Ou l'auteur ne songeait qu'à la Judée ou plutôt, comme il parle de plusieurs fils, espérait-il que les autres hérodiens seraient entraînés dans le désastre d'Archélaüs. De toute façon, il semble bien que son horizon prophétique ne va pas plus loin que l'annexion de la Judée à l'empire. Pour ne pas parler trop clairement, il fait venir de l'Occident un roi puissant, qui brûle une partie de leur Maison (4), et en crucifie quelques-uns auprès de leur colonie. L'incendie des portiques répond bien à ce terme de maison; il fut le fait de Sabinus. Les crucifixions autour de Jérusalem achevèrent la répression de Varus (5).

A partir de ce moment, la fin définitive est en vue. Le voyant indiquait des chiffres d'heures et de semaines qui sont demeurés inintelligibles, et qui étaient peut-être volontairement obscurs dès le début. Mais il ne pouvait manquer de décrire l'extrême corruption qui allait amener le

(1) VI, 1. *Sacerdotes dei summi* (et non *summos*, comme corrigeaient Charles et Clemen) est une note historique excellente. C'est le titre qu'on donnait aux Asmonéens (*Ant.*, XVI, VI, 2; cf. *RB.*, 1903, p. 366. — *ab sancto sanctitatis* ne peut signifier « dans le saint des saints », mais que les prêtres-rois se servaient de leur autorité sacrée pour exercer des actions impies.

(2) Texte altéré, mais allusion manifeste à ces enlèvements pratiqués par Hérode de gens qu'il faisait disparaître dans la forteresse d'*Hyrcanion*.

(3) *et.. roducit natos... ecedentes sibi breviora tempora donarent*, ce que Clemen restitue : *et producet natos, qui succedentes sibi breviora tempora dominarent*.

(4) C'était chez les Juifs le nom du Temple.

(5) *Ant.*, XVII, X, 2; XVII, X, 10.

châtiment. D'où ce tableau des maîtres de l'heure auxquels il reproche surtout la dissimulation, la ruse, et des prétentions de pureté, peu en harmonie avec leur conduite dissolue. Nous croyons y reconnaître les Pharisiens. Un historien n'aurait certes pas rendu les Pharisiens responsables de la décadence des mœurs et de la religion. Mais nous avons affaire à un sectaire, plus sectaire qu'eux, d'autant plus acharné contre eux qu'ils représentaient pour ainsi dire officiellement le parti de la Loi. Or les Pharisiens étaient des modérés qui prenaient en patience le joug étranger tant que la foi n'était pas en péril, ni le culte, ni les observances. Notre homme est plus zélé qu'eux, un fanatique qui ne peut supporter une modération qui lui paraît être une trahison. Ainsi tel catholique intégriste, sans se préoccuper du ridicule que son intransigeance jette sur l'Église, se persuade que le péril le plus pressant est dans ce « concessionisme ». Tactique funeste équivalant à une trahison, déclarait notre voyant, car en vain essayait-on de vivre en paix avec l'autorité romaine : fatalement elle se ferait persécutrice : « Viendra sur eux la vengeance et la colère, comme ils n'en ont jamais éprouvé jusqu'à ce moment, où il leur suscitera un roi des rois de la terre, tenant son pouvoir de la grande puissance, qui mettra en croix ceux qui s'attacheront à la circoncision, leur infligera des tortures, les traînera en prison, pendant que leurs femmes seront livrées aux gentils, que leurs enfants subiront les opérations des médecins pour effacer la circoncision. On les châtiera par les tourments, le feu et le fer, et on les contraindra à porter les idoles en public, souillées comme ceux qui les habitent. Et les bourreaux les obligeront à entrer dans le sanctuaire (de ces idoles) et les obligeront à coups d'aiguillons à blasphémer outrageusement la Parole (1), enfin même les lois qu'on trouverait en leur possession sur leur autel », c'est-à-dire, si nous l'entendons bien, que les Juifs, ayant apostasié leur religion, déposeront sur l'autel des idoles leur propre loi, pour y être brûlée.

C'est ainsi que, dans l'imagination surchauffée du voyant, les pires scènes du temps d'Antiochus Épiphane devaient se reproduire (2) avec l'aggravation du supplice romain de la crucifixion, et la destruction des livres de la loi.

N'y aurait-il donc plus personne d'inébranlable dans ces temps douloureux ? Il y aura Taxo (3), de la tribu de Lévi. Comme Antiochus avait servi de type pour le persécuteur, on s'attendrait à voir se reproduire les

(1) Cf. *II Macch.*, VIII, 4.
(2) Quelques verbes au passé doivent être entendus de l'avenir.
(3) IX, 1. — Charles (p. 421) opine que M. Burkitt a résolu le mystère en supposant que *taxo* est pour Taxoq = תכסוק, un cas de *gematria* pour Éléazar (אלעזר,) qui représenterait Éléazar de *II Macch.*, VI, 18, qui était prêtre d'après *IV Macch.*, V, 11. Mais ce n'est là qu'une conjecture de plus. Kautzsch et Bousset lisent τάξων, l'Ordonnateur.

exploits d'un Judas Macchabée. Mais tout cela n'avait pas abouti. Les temps sont trop durs, les hommes impuissants. Il n'y a plus qu'à attendre l'intervention de Dieu. Et Taxo n'y jouera aucun rôle. Il est de la race de Lévi, ce qui prouve bien que l'auteur n'est pas en principe ennemi du sacerdoce. Si on peut le traiter de zélote, c'est un zélote découragé ou quiétiste. Pour se battre il faudrait avoir des partisans. La politique des Pharisiens les détourne. Il dit donc à ses sept fils :

Quelle nation, ou quel pays ou quel peuple d'impies envers le Seigneur coupables de nombreux crimes a souffert tous les maux qui se sont appesantis sur nous? Maintenant donc, mes fils, écoutez-moi. Voyez et entendez bien que ni moi (1), ni mes parents, ni leurs ancêtres n'ont tenté Dieu, ni dérogé à ses préceptes. Vous savez qu'en cela est notre force.

Jeûnons pendant trois jours, puis le quatrième retirons-nous dans une caverne qui est sur notre champ, et mourons plutôt que d'enfreindre les commandements du Seigneur des Seigneurs, du Dieu de nos pères. Si nous agissons de la sorte et mourons, Dieu vengera notre sang (2).

Le voyant ne peut avoir oublié sa charge contre les dirigeants d'Israël, ni l'apostasie prévue de tant de Juifs. Il leur oppose hardiment l'innocence des siens et sûrement aussi de ceux qui pensent comme lui. C'est là leur force, puisque le recours aux armes est impossible, et qu'on doit tout attendre de Dieu. Dans ces sentiments, il n'a pas dû songer au suicide. Il suppose que les satellites des tyrans viendront les immoler sans qu'ils fassent de résistance (3). Mais c'est précisement alors que Dieu manifestera sa toute puissance. Le style amer dans la satire devient lyrique. C'est un véritable psaume :

Alors paraîtra son règne sur toute sa création,
alors le diable touchera à sa fin,
et la tristesse sera emmenée avec lui.
Alors on investira de sa charge l'ange (4)
qui est établi au sommet,
qui aussitôt les vengera de leurs ennemis.
Car le Céleste se lèvera du trône de son règne,
et il sortira de sa demeure sainte,
avec indignation et colère en faveur de ses fils.
Et la terre tremblera et sera ébranlée jusqu'à ses extrémités,
et les hautes montagnes seront abaissées et ébranlées,
et tomberont dans leurs vallées.

(1) Avec Clémen contre Charles qui change *temptans* en *temptantes*.
(2) IX, 6 s.
(3) *I Macch.*, II, 37.
(4) Litt. *tunc implebuntur manus nuntii,* « remplir les mains », faisait partie de l'installation des prêtres entre l'onction et la consécration. L'ange déjà établi au sommet, sans doute de la hiérarchie céleste, est donc investi d'une mission qui consistera uniquement à venger Israël de ses ennemis.

Le soleil ne donnera pas de lumière et se changera en ténèbres,
les cornes de la lune seront brisées, et elle se changera toute en sang,
et le cercle des étoiles sera troublé.
Et la mer se retirera dans l'abîme,
et les sources des eaux manqueront,
et les fleuves seront dans l'effroi.
Car il se lève le Dieu suprême, seul éternel,
et il se manifestera pour punir les nations,
et il détruira toutes leurs idoles.
Alors tu seras heureux, Israël,
et tu monteras sur la nuque et sur les ailes de l'aigle,
et elles seront enflées (1) (pour voler).
Et Dieu te haussera
et te fixera au ciel des étoiles,
au lieu où elles résident.
Et tu regarderas d'en haut, et tu verras tes ennemis dans la terre,
et tu les reconnaîtras, et tu te réjouiras
et tu rendras grâces et hommage à ton Créateur.

Ce serait une erreur de penser que la vie se poursuit sur la terre comme auparavant, après qu'Israël a été transporté au ciel des étoiles. S'il se réjouit à la vue de ses ennemis, c'est qu'ils sont dans un lieu de supplices, c'est-à-dire dans la Géhenne que portait peut-être le texte primitif (2). Le grand événement devait se produire deux cents cinquante temps, c'est-à-dire probablement semaines d'années depuis la mort de Moïse, que l'on plaçait communément 2500 ans après la création. Au total 4250 ans après la création. Elle n'aurait donc pas encore été proche au temps où écrivait l'auteur (3), et cependant il semble l'attendre incessamment. Sa foi dans la Toute-Puissance de Dieu et dans sa Sagesse était intacte, mais uniquement au bénéfice d'Israël. Il condamne très énergiquement ses chefs temporels et spirituels, et pourtant il n'entrevoit pas l'au-delà comme une sélection entre les pécheurs et les justes. C'est Israël qui sera sauvé par un coup de théâtre, et seulement quand le monde cessera d'exister. Son nationalisme est aussi farouche que son pessimisme. Le Messie, — si l'on peut lui donner ce titre, — n'est pas le

(1) *Et implebuntur,* comme Virgile dit *implere vela.* Charles y voit un synonyme de συντελεσθήσονται *perdentur,* et il entend les lignes précédentes d'une lutte contre l'aigle qui serait l'aigle romaine. De même Clemen d'après la vision de l'aigle dans *IV Esdr.*, XI s., qui n'a rien à faire ici. Israël fait son ascension au ciel sur le dos de l'aigle (cf. *Dt.,* XXXII, 11), comme l'Étana babylonien : « Allons », dit l'aigle, « je te porterai aux cieux ; sur ma poitrine place ton dos, sur les plumes de mes ailes place tes mains » etc., (DHORME, *Textes religieux assyro-babyloniens*, p. 177). Cette antique tradition orientale avait été reprise en faveur d'Alexandre dans son ascension à l'Olympe ; cf. *L'ascension d'Alexandre* par Gabriel MILLET (*Syria,* 1923, p. 85 ss.). Israël ne méritait pas moins.

(2) CHARLES, p. 422.

(3) Plus tard dans le Talmud une baraïtha anonyme indiquait 4231 ans pour l'avènement du Messie ; cf. *Le Messianisme...*, p. 193.

roi fils de David qui régnera sur Israël dans la terre sainte, c'est un être surnaturel, conçu comme préexistant, investi de sa mission qui sera seulement de vaincre et de châtier les ennemis du peuple de Dieu. Un messianisme purement eschatologique a donc existé au temps de Jésus. Il ne coïncide avec celui du Sauveur que par l'élan qui doit emporter les âmes vers le séjour d'en haut. Mais c'est là un trait commun de la foi des Juifs. Pour tout le reste, il est aux antipodes de cette prédication qui s'appliquait à rendre les hommes meilleurs, qui préparait des ouvriers pour cette œuvre de longue haleine, qui prévoyait le salut de tous, et envisageait le ciel comme la récompense de la bonne volonté exercée sur la terre.

§ 2. *Le livre des Paraboles d'Hénoch* (1).

On donne ce nom à la plus importante section de la compilation d'Hénoch, les chapitres XXXVII-LXXI : ce sont trois visions d'Hénoch nommées de ce mot hébreu (*mâchâl*) difficile à traduire qui marque une sentence riche de sens, que l'on a rendu par le grec *parabole*. Les visions ne ressemblent en rien à des paraboles évangéliques. Le terme est donc impropre, et Gressmann comme Martin diraient volontiers *Les discours* ou *Le livre du Messie*. Mais ce titre risquerait d'égarer, car si le livre est tout entier consacré à un être extraordinaire, où des chrétiens pouvaient reconnaître le Messie, son caractère est tout à fait différent de celui du Messie traditionnel des Juifs, par exemple du Messie des psaumes de Salomon. Nous gardons donc le titre usité jusqu'ici, qui traduit, quoiqu'imparfaitement, la désignation de l'auteur hébreu.

Cette œuvre est extrêmement difficile à entendre et même à analyser. Tout le monde est d'accord qu'elle comprend certains éléments adventices ou digressions, qui importent peu au thème principal, et qu'on en distingue par cela même (2). Mais on ne s'entend pas sur d'autres éléments qui pourraient être étrangers à l'écrit primitif, et qui cependant font partie du thème central de la rédaction, celui de l'Élu, du Fils de l'homme et du Messie.

A propos de ce bloc, on a posé une question préjudicielle. Quelques-uns ont pensé qu'il était d'origine chrétienne (3) : Cette opinion ne semble

(1) Outre les ouvrages généraux sur Hénoch, voir *Der Menschensohn des Henoch,* von Nils Messel, 1922 (cf. *RB.*, 1922 p. 624). — *Der Menschensohn in Henoch,* dans *Der Messias* von Hugo Gressmann († 7 avril 1927), livre posthume en 1929. — Nous reprenons ici tout à nouveau le système ébauché dans *Le Messianisme...*, p. 87-98. — Toutes nos traductions sont celles de M. Martin, *le Livre d'Hénoch*.

(2) D'après Martin (p. LXXXIII), ce sont d'abord des fragments noachiques (XXXIX, 1-2a ; LIV, 7-LV, 2 ; LX, 1-6 et LXV-LXIX, 25) ; sur Béhémoth et Léviathan (LX, 7-10, 24-25) ; des données de physique et d'astronomie (XLI, 3-8 ; XLIII ; XLIV ; LIX ; LX, 11-23 ; LXIX, 23).

(3) Schürer (III, p. 280) cite Hofmann, Weisse, Hilgenfeld, Volkmar, Philippi.

plus représentée. On ne conçoit pas qu'un chrétien ait composé un livre entier sur celui qu'il eût envisagé comme le Messie, sans avoir fait une plus grande place à la vie de Jésus-Christ. Mais si un livre existait déjà, écrit par un Juif, un chrétien a pu être tenté d'y introduire des interpolations chrétiennes, sans trop en changer la physionomie, comme ce fut le cas par exemple pour les testaments des douze Patriarches.

A) Analyse littéraire.

Or il se trouve précisément que tout le livre est comme réparti alternativement entre deux groupes composés autour de deux personnes, l'Élu (1) et le Fils de l'homme (2).

Sur ce, Charles a proposé de distinguer deux sources distinctes qui auraient été fondues par un rédacteur. Il a ajouté un second indice de distinction. Dans la source du Fils de l'homme, l'ange interprète est nommé : « l'ange qui allait avec moi » (3), tandis qu'avec l'Élu on trouve « l'ange de la paix » (4).

Mais ce deuxième indice obligerait à attribuer à la source « Fils de l'homme » des passages antérieurs à son apparition et qui ne la préparent pas. Ces deux noms de l'ange interprète ne sont donc pas un critère assuré, et de plus, certaines parties sont trop bien fondues pour se prêter à l'hypothèse de deux documents-sources, auquel cas leur individualité devrait être assez marquée pour qu'on puisse obtenir deux suites en les mettant séparément bout à bout.

Tout autre est l'hypothèse d'un complément, c'est-à-dire d'une série d'interpolations qui auraient juxtaposé le couple Tête des jours et Fils de l'homme aux passages sur l'Élu, qui forment incontestablement le stock principal et primitif. L'addition aurait eu pour but de compléter une conception ancienne par une conception nouvelle.

Il est vrai qu'une unité plus étroite semble exigée par la présence d'un vocable très rare, « le Seigneur des esprits », qui se rencontre partout, cent-quatre fois d'après Charles, aussi bien avec le Fils de l'homme qu'avec l'Élu. Mais on pourrait supposer que celui qui a interpolé le livre a conservé cette donnée fondamentale et s'en est servi même dans les passages qu'il ajoutait. Dans le sens de la dualité on alléguerait que la « Tête

(1) XXXIX, 6; XL, 5; XLIX, 2; LI, 3.5; LII, 5.9; LXVII, 4.5.10; LII, 1, et équivalemment XL, 3-4; LV, 4; LXI, 8.

(2) XLVI, 1-5; XLVIII, 2-7. Puis après un long intervalle, LXII, 5.7.9.14; LXIII, 11; LIX, 26.27.29; LXX, 1; LXXI, 14.17.

(3) XL, 3-7; XLXI, 1-XLVIII, 7; LII, 3-4; LXI, 34; LXII, 2-LXIII; LXIX, 26-29; LXX-LXXI, 4.

(4) XXXVIII-XXXIX; XL, 1-2; 8-10; XLI, 1-2.9; XLV; XLVIII, 8-10; L-LII, 1-2; 5-9; LIII-LIV, 6; LV, 3-LVII; LXI, 1-3; 5-13; LXII, 1.

des jours » ne vient jamais que pour préparer le Fils de l'homme (1), sauf dans deux passages noachiques où le dernier rédacteur l'a ajoutée, pour maintenir, lui aussi, une certaine uniformité (2). On dirait donc que le Fils de l'homme étant emprunté à Daniel (VII, 9-27), l'auteur des additions devait nécessairement l'introduire par la Tête des jours, et ne pouvait la faire apparaître qu'avec lui. Les deux personnalités étant solidaires toutes deux peuvent être adventices. Mais pour le prouver il faudrait établir que les traits du Fils de l'homme sont plutôt chrétiens que juifs. C'est le point décisif qu'il convient d'examiner.

Il est inutile de relever l'importance de la solution sur l'exégèse du Nouveau Testament. Le Fils de l'homme est-il une conception déjà élaborée par les Juifs d'après le livre de Daniel, ou est-ce Jésus lui-même qui a créé ce rapprochement en prenant le titre de Fils de l'homme? Le premier point est admis par tous les critiques actuels qui croient à l'unité des paraboles. Le second résultera, croyons-nous, de la preuve de la dualité de l'Élu et du Fils de l'homme.

I. *L'Élu.*

D'abord l'Élu, qui paraît seul dans la première des trois paraboles, qui demeure seul pendant plusieurs chapitres, et qui revient à la fin.

Il faut d'abord relever, contre le paradoxe de Messel, que l'Élu n'est pas le peuple d'Israël. Le peuple d'Israël, ce sont les élus, et l'Élu est plusieurs fois nommé en même temps que les élus (3). Il ne les représente donc pas au point de se confondre avec eux. Il est l'un d'eux, ou plutôt leur chef, et presque leur type, mais tout en gardant son individualité. On ne saurait en faire un ange, même de plus haut rang, car ces anges ont des noms : Michel, Raphaël, Phanuël, etc. Un sur-ange n'aurait pas ce nom d'élu qui indique un choix, tel que celui dont les autres élus sont l'objet. C'est le grand élu de l'humanité, celui qui a été choisi, non seulement pour régner avec les autres, mais pour les introduire dans le royaume. Au moment où Hénoch a la vision du ciel, il y est déjà ; il est donc caché auprès de Dieu, gardé par lui (4) :

> 6. Et dans ce lieu, mes yeux virent l'Élu de justice et de fidélité, et la justice règne dans ses jours (5), et les justes et les élus sont innombrables devant lui, pour les siècles des siècles. 7. Je vis son habitation sous les ailes du Seigneur des esprits.

(1) XLVI, 1. 2; XLVII, 3; XLVIII, 2; LXXI, 10. 13.
(2) LV, 1; LX, 2.
(3) XXXIX, 6; XL, 5; XLV, 3 s.; LIII, 6.
(4) XXXIX, 6 ss.
(5) La justice et la fidélité de Dieu qui font régner la justice dans le séjour des bienheureux sous la présidence de l'Élu.

Cette existence avec les élus suppose-t-elle une sorte de préexistence? L'élu a-t-il vécu sur la terre? Rien ne l'indique. Peut-être a-t-il été créé dans le ciel? Ou est-ce seulement un homme idéal? Cette dernière conception n'est pas ici accentuée comme dans Philon (1), mais, de toute façon, on ne saurait conclure à une préexistence réelle avant toutes les créatures.

Au dernier jour il se lèvera devant le Seigneur des esprits; ce sera le signal de la fin pour les puissances du monde, les métaux se fondront devant lui, l'or source de la richesse, le fer qui sert à la guerre disparaîtront : (2)

6. Ces montagnes que tes yeux ont vues, la montagne de fer, la montagne de cuivre, la montagne d'argent, la montagne d'or... elles seront toutes devant l'Élu comme la cire devant le feu... 9. Toutes seront détruites et anéanties sur la face de la terre, lorsque apparaîtra l'Élu devant la face du Seigneur des esprits.

Comment l'Élu a-t-il triomphé? C'est à peine si on découvrirait un indice de son action, à moins de lui attribuer arbitrairement un morceau qui fait suite à ce qui regarde le Fils de l'homme (3) :

6. Il renversera la face des forts et les remplira de honte; les ténèbres seront leur demeure et les vers seront leur couche, et ils ne pourront pas espérer se soulever de leur couche, parce qu'ils n'ont pas exalté le nom du Seigneur des esprits.

Sauf dans ce cas qui n'appartient probablement pas à l'Élu, les puissances sont déjà vaincues. Aussi le principal, on peut dire le seul office de l'Élu, celui que l'auteur tient à mettre en relief, c'est celui de Juge (4).

1. En ces jours, la terre rendra son dépôt, et le scheol rendra ce qu'il a reçu, et les enfers rendront ce qu'ils doivent. 2. Il (l'Élu) (5) choisira parmi eux les justes et les saints, car il est proche le jour où ils seront sauvés (6). 3. L'Élu, en ces jours, siégera sur « son » (7) trône et tous les secrets de la sagesse sortiront des sentences de sa bouche, car le Seigneur des esprits l'a gratifié de ce don et l'a glorifié.

L'Élu jugera même les démons : (8)

4. Rois puissants qui habitez sur l'aride, vous verrez mon Élu s'asseoir sur le trône de gloire, et juger Azazel et tous ses compagnons et toute son armée, au nom du Seigneur des esprits.

(1) *Leg. Alleg.* II, 13.
(2) LII, 6 ss.
(3) XLVI, 6-8, après que la faute des adversaires a été signalée : « parce qu'ils n'ont pas confessé humblement d'où leur avait été donnée la royauté ». Ici le motif est à peine différent.
(4) LI, 1 ss.; même scène LXII, 1-2.
(5) Ce ne peut être que lui, comme la suite l'indique (Martin, Beer); Charles a ramené le v. 5[a] avant 2, ce qui rend ce fait plus clair.
(6) Cf. *Lc.*, XXI, 28.
(7) Plutôt que « mon » trône avec plusieurs mss., d'autant que ce n'est pas Dieu qui parle et que le trône de Dieu lui est réservé (Martin : « mon »).
(8) LV, 4.

Il jugera aussi les œuvres des saints, même les plus secrètes, mais « par la parole du nom du Seigneur des esprits, » de façon que « tous proclameront saint le nom du Seigneur des esprits ». (1).

Se souvenant vaguement d'Isaïe (xi, 1 s.), l'auteur a énuméré les dons reçus par l'Élu. Tout ce passage est hardiment transposé de la vie humaine du Messie isaïen à son office de Juge. C'est pour juger qu'il a reçu ces dons (2) :

2. Car l'Élu se tient debout devant le Seigneur des esprits, et sa gloire (demeure) pour les siècles des siècles... 3. En lui habite l'esprit de sagesse, et l'esprit qui éclaire, et l'esprit de science et de force, et l'esprit de ceux qui se sont endormis dans la justice (3). 4. C'est lui qui juge les pensées secrètes.

Tels sont les principaux traits de l'Élu. On voit combien peu il ressemble à un Messie. Point de vie sur la terre. Et ce n'est pas une omission inconsciente. L'auteur s'est souvenu du Messie d'Isaïe, issu de la tige de Jessé, mais seulement pour démarquer un texte en faveur de son Élu céleste, qui n'est donc plus le roi Messie du prophète. Mais c'est précisément parce qu'il n'était pas un homme qu'il a pu recevoir l'attribut de Juge au dernier jour, que les rabbins ont constamment refusé au Messie. Cependant l'Élu n'est rien de plus : les justes n'espèrent pas en lui comme en Dieu. Il est placé au-dessus des premiers anges, mais non pas dans la sphère divine (4). Il n'a rien du Logos de Philon ; il n'est même pas un dieu de seconde zone. Figure énigmatique, dont nous ne pouvons expliquer l'origine, mais qui ressemble beaucoup à l'ange céleste de l'Assomption de Moïse, qui vient pour enlever Israël. Ici le nationalisme est beaucoup moins en vue, mais la désespérance d'une restauration nationale par le Messie n'en est que plus amère. Il reste seulement un espoir du règne de Dieu dans l'au-delà, une joie anticipée du châtiment des puissances malfaisantes.

II. — *Le Fils de l'homme.*

Tout autre est l'aspect du Fils de l'homme (5). A cause de l'importance du sujet, on reproduira tous les textes. Et d'abord les deux principaux :

(1) LXI, 8 ss.

(2) XLIX, 2 ss.

(3) Cette pensée étrange est claire d'après ce contexte. L'esprit des morts ne servirait à rien à l'Élu durant sa vie, mais il lui est nécessaire pour connaître les pensées secrètes des morts et les juger : il lit dans leur âme comme dans la sienne.

(4) LXI, 10. Le Seigneur des esprits est proclamé saint : « Et elle (le) proclamera toute l'armée des cieux, et tous les saints en haut, et l'armée du Seigneur de l'Univers, les Chérubins, les Séraphins, les Ophanim, tous les anges de puissance et tous les anges des principautés, et l'Élu, et les autres puissances qui sont sur l'aride et sur l'eau ».

(5) On trouve en éthiopien : *walda 'egualâ emma-heyaw*. « fils de la mère de la vie », équivalent de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, 8 passages dans LXII-LXXI ; *walda sabe'* (XLVI, 2-4 ; XLVIII, 2)

XLVI, 1. Là je vis quelqu'un qui avait une « tête de jours », et sa tête était comme de la laine blanche, et avec lui un autre dont la figure avait l'apparence d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme un des anges saints. 2. J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi, et qui me faisait connaître tous les secrets au sujet de ce Fils de l'homme : « Qui est-il, et d'où vient-il; pourquoi marche-t-il avec la Tête des jours? ». 3. Il me répondit et me dit : « C'est le Fils de l'homme, qui possède la justice et avec lequel la justice habite, qui révélera tous les trésors des secrets, parce que le Seigneur des esprits l'a choisi, et son sort a vaincu par le droit devant le Seigneur des esprits pour l'éternité. 4. Le Fils de l'homme que tu as vu fera lever les rois et les puissants de leurs couches, et les forts de leurs sièges, et il brisera les dents des pécheurs ; 5. et il renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir, parce qu'ils ne l'ont pas exalté et qu'ils ne l'ont pas glorifié et qu'ils n'ont pas confessé humblement d'où leur avait été donnée la royauté.

XLVIII, 2. Après la mention d'une source de justice :

2. Et à ce moment, ce Fils de l'homme fut nommé auprès du Seigneur des esprits, et son nom (fut nommé) devant la « Tête des jours ». 3. Et avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits. 4. Il sera un bâton pour les justes, afin qu'ils puissent s'appuyer sur lui et ne pas tomber; il sera la lumière des peuples, et il sera l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur. 5. Tous ceux qui habitent sur l'aride se prosterneront et l'adoreront; et ils béniront et ils glorifieront le Seigneur des esprits.

Gressmann a fort bien noté que le Fils de l'homme est une individualité distincte, dans la fleur de la jeunesse, mais il prétend, non sans paradoxe, que la vision a une autre source que Daniel. Messel a reconnu l'origine daniélique (1), mais en a conclu, en dépit des précisions du texte, que le Fils de l'homme représente Israël. La vérité est que l'addition a développé dans le sens d'une grande personnalité le Fils de l'homme de Daniel, qui d'ailleurs s'y prêtait, puisque le Fils de l'homme, comme les Têtes symboliques, représentait le chef d'un royaume qui est cette fois le royaume de Dieu, plutôt que les citoyens du royaume (2).

On ne saurait donc élever aucune objection de principe contre l'hypothèse d'un interpolateur qui aurait rendu plus explicite la conception de Daniel. On peut seulement objecter que si un chrétien avait fait ce développement, il aurait donné plus de place à la vie terrestre du Sauveur, et c'est pour cela, avons-nous dit, que la critique n'admet pas aujourd'hui l'origine chrétienne de tout le livre des Paraboles. Cependant la situation d'un interpolateur n'est pas la même que celle d'un auteur.

Un interpolateur qui a du tact doit tenir compte du caractère du livre

filius hominis; walda be'esi (LXII, 5; LXIX, 29; LXXI, 14), *filius viri* et encore *walda be'esit*, « fils de la femme ». Mais on ne saurait insister sur ces modalités pour découvrir des sens différents.

(1) *Dan.*, VII, 9-27.

(2) Voir plus haut, p. 66 s.

qu'il entreprend de compléter. Tout le plan des Paraboles était sur le thème du jugement et des suites du jugement. Un interpolateur chrétien devait donc insérer avec discrétion ce qu'il fallait dire pour que Jésus-Christ, le Fils de l'homme, fût reconnu dans cet Élu juge des vivants et des morts.

Nous disons un chrétien plutôt qu'un juif. En effet Gressmann a insisté avec raison sur ce que le mot de Fils de l'homme, qui à l'origine signifiait seulement un homme, fils de l'homme et de la femme, est en soi tout à fait insuffisant pour caractériser un homme aussi extraordinaire, aussi élevé au-dessus du commun que le Roi-Messie (1). Dans Daniel le terme avait une noblesse incontestable, par opposition aux autres souverains comparés à des animaux. Mais si l'on isolait l' « Homme » du contexte daniélique, rien ne le prédestinait à un rôle dépassant l'humanité. Le cas d'un chrétien était différent. Jésus avait adopté cette expression pour accentuer la bassesse de sa nature humaine et l'avait ensuite rapprochée de la vision de Daniel : désormais elle était dans sa personne synonyme du Messie qu'il était. Dès lors on pouvait le mettre à côté de l'Élu dans un rôle transcendant. En fait d'ailleurs, sa personne est à la fois beaucoup plus sublime, et cependant assujettie à un office terrestre; c'est donc bien celle que les chrétiens adoraient en Jésus-Christ, esquissée cependant en des traits qui ne le rendaient pas trop disparate dans le livre d'un voyant de l'ancienne alliance.

Relevons donc les traits du Fils de l'homme, surtout ceux qui le distinguent de l'Élu : ils ne se touchent que dans la fonction de Juge.

Le Fils de l'homme a une véritable préexistence, puisqu'il existait avant la création (2) :

3. Et avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits.

L'interpolateur a mis le Seigneur des esprits, pour qu'il n'y ait pas de doute sur l'identité de la Tête des jours (3) avec Dieu. Ce passage est même plus explicite que celui de *Proverbes* (VIII, 24-31), qui donna tant à faire aux Pères grecs, surtout d'après la Version des Septante, car ils tenaient à maintenir l'éternité du Fils. Comme l'a très bien vu Martin, « être nommé d'un nom », signifie « exister », comme le prouve l'usage constant des Assyriens.

Le Seigneur l'a donc « élu », ce qui le rapproche de l'Élu et « caché

(1) *L. l.*, p. 375, à vrai dire c'est pour lui trouver un titre de noblesse dans une tradition sur l'Homme en soi dont il n'y a ici aucun indice.
(2) XLVIII, 3.
(3) Les deux noms sont juxtaposés dans le v. 2.

devant lui avant la création du monde et pour l'éternité (1) ». Qu'il ait été caché et gardé devant Dieu, puis révélé au moment où se forme la société des élus (2), c'est un trait que nous avons trouvé dans l'Élu, mais sans aucune allusion à cette préexistence absolue dans aucun texte (3).

De plus, et c'est là son trait distinctif, il a eu une destinée qu'on ne peut entendre que comme une existence sur la terre.

Le premier passage est déjà caractéristique, en tenant compte du titre même de Fils de l'homme (4) :

a) « C'est le fils de l'homme qui possède la justice et avec lequel la justice habite ». Cette justice n'est pas la justice vindicative de Dieu; il n'est même pas dit qu'elle ait été donnée au Fils, il la possède, non pour en user dans le grand acte du jugement, mais à l'état stable. Elle habite en lui. — Jésus apparut aux disciples comme le juste (*Act.*, III, 14; XXII, 14; *I Pet.* III, 16), et la justice habitera dans ceux qui espèrent en lui (*II Pet.* III, 13).

b) « Il révélera tous les trésors des secrets », comme a fait Jésus en révélant les mystères cachés (*Mt.*, XIII, 10, 34).

c) « Parce que le Seigneur des esprits l'a choisi », trait qui le rapproche de l'Élu, mais aussi de Jésus (*Lc.*, IX, 35).

d) « Son sort a vaincu par le droit devant le Seigneur des Esprits pour l'éternité », ce qui suppose un procès engagé contre le Fils de l'homme, et dont il est sorti vainqueur, comme le Christ (*Jo.* XVI, 8 ss. 33).

Le second texte est encore plus net dans le sens d'une carrière terrestre (5) :

« *a*) « Il sera un bâton pour les justes », sans doute au cours de leur pèlerinage, par la confiance qu'ils auront en lui, comme les chrétiens en Jésus, quoique la métaphore du bâton ne se trouve pas dans le Nouveau Testament.

b) « il sera la lumière des peuples », comme Isaïe l'avait prédit (XLIX, 6) et comme Siméon le dit de Jésus (*Lc.*, II, 32), qui le dit de lui-même (*Jo.*, VIII, 12).

c) « l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur », pour encourager sur la terre les justes qui y ont à souffrir, comme l'avait dit encore Isaïe (LXI, 1-2), et ce que Jésus s'était appliqué (*Lc.* IV, 18). Ce sont des traits légers; on dirait que l'interpolateur, avec beaucoup de tact, s'est arrêté à ceux qui étaient dans l'Ancien Testament et que le Nouveau avait retenus.

(1) XLVIII, 6.
(2) LXII, 7 s.
(3) L'Élu est nommé une quinzaine de fois.
(4) Au v. 1 : « sa figure était pleine de grâce, comme un des Anges saints », exclut plutôt qu'il ne suppose la nature angélique, cf. *Act.*, VI, 15, de s. Étienne.
(5) XLVIII, 4.

Le reste de l'œuvre du Fils de l'homme paraît être réservé au temps où il aura vaincu, lorsque, de même que l'Élu, il sera révélé au jour du jugement et chargé de juger. C'est alors qu'il fera lever les rois de leurs couches, les renversera de leurs trônes, etc. Il y a cependant une sorte de période intermédiaire, dans laquelle il sera révélé aux saints et aux justes (1) :

La sagesse du Seigneur des esprits l'a révélé aux saints et aux justes, car il a conservé la part des justes parce qu'ils ont haï et méprisé ce monde d'injustice et qu'ils en ont haï toute l'œuvre et les voies au nom du Seigneur des esprits; car c'est par son nom (2) qu'ils seront sauvés, et il sera le vengeur de leur vie.

On reconnaît la situation des chrétiens qui méprisent le monde et acquièrent un trésor dans le ciel, la part que le Fils de l'homme leur conserve.

C'est en son nom qu'ils seront sauvés, comme l'admettent Martin, Beer et Charles qui citent sans sourciller cette expression de la foi chrétienne dans l'évangile, dans les Actes et dans saint Paul (3).

Après un long silence dans les Paraboles, le nom du Fils de l'homme reparaît, et pour ces derniers endroits, Messel n'hésite pas à les regarder comme des interpolations chrétiennes.

Au ch. LXII, après que le Seigneur des esprits s'est assis sur le trône de sa gloire (v. 2), on lit au v. 5 que les réprouvés « verront ce Fils de l'homme assis sur le trône de sa gloire ». Cela est inconciliable. Dillmann a proposé de lire au premier endroit : « il le fit asseoir. » Mais il s'agissait de l'Élu qui ne méritait pas tant d'honneur. Le second endroit est donc une interpolation : on a mis le Fils de l'homme sur le trône de sa gloire pour juger, comme dans *Mt.* XIX, 28 (cf. *Mt.* XXV, 31; X, 33).

Au v. 7 : « Car devant lui (Dieu) est caché le Fils de l'homme, et ce Très-Haut l'a gardé devant sa puissance, et l'a révélé aux élus ». Le Fils de l'homme sans la Tête des jours et sans le Seigneur des esprits, avec le Très-Haut, est justement suspect d'interpolation.

Au v. 9 « Tous les rois, et les puissants... espéreront en ce Fils de l'homme, et ils le supplieront et lui demanderont miséricorde. » — Il ne semble pas qu'un Juif ait pu dire cela d'un autre que de Dieu, mais c'est bien l'attitude de ceux qui sont à gauche dans la scène du jugement de *Mt.*, XXV, 44. Aussi au v. 10, c'est le Seigneur des esprits qui reprend ses droits, comme si le v. 9 n'avait parlé que de lui, et qui chasse les réprouvés.

(1) XLVIII, 7.
(2) Le nom du Fils évidemment, car c'est lui qui est le vengeur, le *Goël*.
(3) *Mt.* I, 21; *Act.* IV, 12; *I Cor.* VI, 11.

Enfin au v. 14 : « Et le Seigneur des esprits demeurera sur eux », trouve sa suite au v. 15 : « Et les justes et les élus se lèveront de terre », tandis que la seconde partie du v. 14 les montre déjà installés : « et avec ce Fils de l'homme ils mangeront, ils se coucheront et se lèveront pour les siècles des siècles ». M. Martin cite très à propos *Lc.*, XXII, 29-30, où le Fils de l'homme nommé au v. 22 prononce : « et moi je dispose en votre faveur... afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table dans mon royaume ». — L'interpolation est donc signalée comme ajoutée au texte, et son caractère chrétien est incontestable.

Au ch. LXIII, c'est le Seigneur des esprits qui juge, entouré de ses anges, et c'est à se demander si ce morceau faisait partie des Paraboles, puisque l'Élu en est absent. Les puissants et les rois confessent leurs péchés devant le Seigneur, ils se désolent et prennent à témoin les anges au v. 10. La conclusion est fournie au v. 12 par le Seigneur des esprits. Le v. 11 est donc une interpolation : « Et après cela leur face sera remplie d'obscurité et de confusion devant ce Fils de l'homme (1) et ils seront chassés de devant sa face, et le glaive demeurera devant sa face au milieu d'eux » (2). Ce verset suspect d'interpolation (3) dit du Fils de l'homme ce qui était dit déjà du Seigneur des esprits (LXII, 10). C'est l'œuvre d'un chrétien plutôt que d'un juif.

Au ch. LXIX, les vv. 26-29 terminent la troisième parabole. « Nous revenons », dit Martin, « au véritable thème des paraboles... Mais à quelle partie du *Livre des Paraboles* faut-il rattacher ce fragment?... Serait-ce au LXI ou à un chapitre que nous ne possédons plus? » — Autant dire que ce passage est interpolé, ou plutôt c'est la scène du jugement qui revient une dernière fois :

26. Et ils ont ressenti une grande joie, et ils ont béni et loué et exalté (le Seigneur) parce que leur avait été révélé le nom de ce Fils de l'homme (4). 27. Il s'est assis sur le trône de sa gloire, et la somme du jugement a été donnée au Fils de l'homme, et il éloignera et il détruira les pécheurs... 28. Ils seront attachés avec des chaînes... 29. Et dès lors il n'y aura rien de corruptible, car ce Fils de l'homme a apparu et s'est assis sur le trône de sa gloire, et tout mal s'éloignera et s'en ira de devant sa face ; mais la parole de ce Fils de l'homme restera devant le Seigneur des esprits.

C'est donc bien la scène du jugement par le Fils de l'homme du Nouveau Testament sur son trône de gloire (*Mt.* XXV, 31-46), avec la raison donnée par *Jean* (V, 22). « Le Père ne juge personne, mais il a remis au

(1) *Mc.* VIII, 38.
(2) Cf. *Ap.* I, 16.
(3) Même à Bousset.
(4) Cf. LXII, 7. La révélation du nom du Fils de l'homme est un trait particulier : cf. Mt. XXIV, 30 : « alors apparaîtra le signe du Fils de l'homme dans le ciel. »

Fils le jugement tout entier », et la valeur éternelle de la parole du Fils : (*Mc.* XIII, 31).

Le problème des chapitres LXX et LXXI est particulièrement délicat. Il était assez indiqué de terminer le livre des paraboles par l'ascension définitive du voyant. Comme il disparaissait à jamais de la terre, on pouvait seulement conjecturer ce qui s'était passé. Cela est raconté à la troisième personne dans LXX, 1-2, auquel on peut ajouter LXXI, 17 (1).

1. Il arriva ensuite que son nom (d'Hénoch) fut élevé, de son vivant, auprès de ce Fils de l'homme et auprès du Seigneur des esprits, loin de ceux qui habitent sur l'aride. Il fut élevé sur le char du vent, et le nom (d'Hénoch) disparut du milieu d'eux. — LXXI, 17 : Et il se passera ainsi de longs jours avec ce Fils de l'homme, et la paix sera aux justes, et la voie droite aux justes, au nom du Seigneur des esprits pour les siècles des siècles.

On estimera avec Messel que ce morceau est d'origine chrétienne. Les Juifs n'ont jamais écrit que la vie du ciel se passerait avec le Messie et avec Dieu. La pensée est chrétienne; cf. *II Cor.* v, 8; *Phil.* I, 23. Il est vrai que l'enlèvement d'Hénoch eut lieu au commencement du monde, mais le Fils de l'homme préexistait d'après notre interpolateur, comme Fils de Dieu, selon des termes plus exacts.

Le reste (c'est-à-dire LXX, 3-LXXI, 16), ne doit pas être divisé en deux visions : c'est l'ascension d'Hénoch en trois échelons. Il arrive d'abord dans une région intermédiaire, séjour des premiers pères, c'est-à-dire au Paradis (LXX, 3-4); puis il monte au ciel (LXXI, 1-4); enfin il arrive au ciel des cieux dans la demeure où Dieu lui-même réside au milieu de ses anges (LXXI, 5-16). Seulement ce qu'il y a d'étrange, c'est qu'Hénoch raconte lui-même cette vision en parlant à la première personne, et pourtant l'ascension paraît bien définitive; en tout cas rien n'indique qu'Hénoch soit redescendu. Qui aurait pu l'entendre? Il y a donc là une addition, pour laquelle l'interpolateur a employé sans réflexion le style des visions.

Autre contradiction. Tandis que jusque là Hénoch voyait au ciel le Fils de l'homme, il est lui-même le Fils de l'homme, déclaré tel par la Tête des jours. Cela est tellement absurde par rapport à ce qui précède, que Charles l'a évité en changeant le texte; mais on ne saurait admettre un procédé aussi arbitraire (2).

(1) Ce verset ne peut absolument pas se rattacher à ce qui précède : Hénoch devenu le Fils de l'homme ne peut vivre avec le Fils de l'homme.

(2) Charles suppose une lacune : Hénoch demande à la Tête des jours quel est le personnage qui apparait. Elle répond que c'est le Fils de l'homme, et tous les pronoms qui s'adressent à Hénoch à la seconde personne sont changés en pronoms de la troisième personne, désignant le Fils de l'homme. Mais, outre l'arbitraire, la Tête des jours ne saurait déchoir au rang d'ange interprète (ce qu'ont évité certains mss. qui mettent un ange). Si elle se dérange, ce qui est déjà inouï, c'est pour constituer Hénoch Fils de l'homme.

Il faut donc se résoudre à prendre le texte tel qu'il est (1) :

10. Et avec eux (les anges) (était) la Tête des jours; sa tête était blanche et pure comme la laine, ainsi que ses vêtements qui étaient indescriptibles. 11. Je tombai sur ma face et mon corps fondit, et mon âme fut changée... et je bénis... 12. Et ces bénédictions qui sortirent de ma bouche furent (trouvées) agréables devant cette tête des jours... 13. Et cette tête des jours vint avec Michaël... 14. Et elle vint à moi, et elle me salua de la voix et me dit : « Toi, tu es le fils de l'homme (2) qui a été engendré pour la justice, et la justice demeure sur toi, et la justice de la Tête des jours ne t'abandonnera plus etc.

Si une fois on a reconnu le caractère adventice de cette ascension définitive racontée à la première personne, on ne sera pas porté à voir dans le titre de fils de l'homme donné à Hénoch l'indice d'une véritable Incarnation du Fils de l'homme-Messie, mais plutôt l'ascension d'un homme dans la sphère divine. Hénoch est un patriarche ; il est donc par essence un fils de l'homme, il n'a pas à le devenir, si ce n'est pas une assimilation au vrai Fils de l'homme. Son ascension avait pour terme d'être assimilé au vrai Fils de l'homme.

Comment un juif aurait-il pu concevoir ainsi le personnage d'Hénoch? Toute cette fiction suppose une connaissance très répandue du Fils de l'homme comme chef des élus, qu'on ne retrouve nulle part ailleurs. Et de la part des Rabbins, ce ne fut pas seulement le silence, mais un dessein arrêté de ravaler avec mépris le terme de fils de l'homme.

Le troisième livre d'Hénoch nous paraît faire ici pleine lumière. Hénoch est le Métatron, l'ange, le prince de la présence, le prince du Très-Haut, etc. Mais les anges lui reprochent d'avoir révélé les secrets du ciel « à un fils d'homme, né de la femme, souillé et impur, un homme issu d'une goutte pourrie » (4)...

Il s'excuse parce que Dieu lui a donné autorité. Mais comment, après cela, aurait-il reçu en manière de titre d'honneur le nom de Fils de l'homme? Il y a là plutôt une dépréciation voulue de ce nom. Les Rabbins se sont bien gardés d'insister sur l'homme ou le fils de l'homme de Daniel. Nous avons cité déjà (5) l'affirmation si énergique de R. Abbahou : « Si un homme te dit : Je suis Dieu ! il ment. [S'il dit] : Je suis Fils de l'homme ! à la fin il s'en repentira. [S'il dit] : Je monte au ciel ! il le dira mais ne le fera pas ».

Comment aurait-on imaginé chez les Juifs que la suprême récompense d'un homme était d'être reconnu semblable à un Fils de l'homme?

(1) LXXI, 10 ss.
(2) Littér., *filius viri*, mais on ne peut insister sur ce terme spécial qui se trouve ailleurs.
(3) Beer.
(4) 3 *Enoch*, éd. Odeberg, XLVIII, (D) 8, traduit p. 177.
(5) *Le Messianisme*..., p. 226 dans *j. Ta'anith* 65. Rabbi Abbahou, Amora de la troisième génération.

Il est vrai que les chrétiens n'ont pas insisté, après la mort de Jésus, sur le nom qu'il avait pris de Fils de l'homme. Mais enfin saint Étienne avait vu « le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu » (1) et il a pu venir à l'esprit d'un chrétien qui avait ajouté à l'Élu d'Hénoch le personnage du Fils de l'homme, de regarder l'ascension du patriarche comme une assimilation à celle de Jésus. Reçu auprès du Fils de l'homme, il est à son tour proclamé Fils de l'homme. Ce chrétien n'était pas dans le mouvement normal de piété de la grande Église, on peut le reconnaître, mais enfin sa conception, si originale qu'elle soit, a pu lui paraître correcte.

Sans doute on ne saurait prêter à un juif écrivant au temps de J.-C. les répugnances des Rabbins pour ce qui était en honneur dans le christianisme, mais on n'a pas le droit non plus de reconnaître dans un passage si mal venu un pressentiment du christianisme.

III. — *Le Messie.*

Le Messie, fils de David, le futur roi d'Israël, n'avait pas de place dans le livre des Paraboles sous son nom propre de Messie ou Oint : l'Élu le remplaçait. De même que l'Élu fut complété par le Fils de l'homme, aux temps chrétiens on ajouta deux fois le Messie.

Dans XLVIII, 10, quand les rois et les puissants tomberont, il n'y aura personne pour les relever « parce qu'ils ont renié le Seigneur des esprits et son Messie », — où le Messie est une interpolation chrétienne, comme on en convient, était mis sur le même rang que Dieu. Ordinairement la négation ne porte que contre le Seigneur des esprits (2).

Le cas de LII, 4 est plus difficile. A une question posée sur les montagnes des métaux il y a deux réponses, faites par deux anges. La deuxième est dans l'esprit du livre : les métaux se fondront en présence de l'Élu. La première : « Tout ce que tu as vu servira au pouvoir (ou : sera au pouvoir) de son Messie pour qu'il soit fort et puissant sur la terre », est donc une addition. On ne peut guère supposer qu'un Juif soit intervenu, méconnaissant le caractère du livre, pour faire une part, si petite qu'elle fût, au Messie selon l'idéal des Psaumes de Salomon, c'est donc plutôt un chrétien qui ne pouvant se passer du Messie qu'il confessait l'a introduit comme un roi puissant, régnant déjà en droit en attendant qu'il manifeste sa gloire. Si des chrétiens ont ajouté le Messie, n'ont-ils pas pu aussi doubler l'Élu par le Fils de l'homme?

(1) *Act.*, VII, 55.
(2) XXXVIII, 2; XLI, 2; XLV, 1 s.; XLVI, 7.

B. L'ESPRIT ET LA DATE DU LIVRE DES PARABOLES.

Si l'analyse que nous avons tentée est exacte, l'esprit et la date des Paraboles doivent être conclus seulement de la masse primitive, sans tenir compte des additions chrétiennes.

Il reste ainsi un fonds solide, qui a sa physionomie propre. Les Paraboles sont beaucoup moins riches que l'Assomption de Moïse en allusions historiques, ou plutôt elles n'en contiennent pas du tout. Leur moment est celui où le monde est jugé, à l'apparition de l'Élu : son existence dans le ciel parmi les anciens élus n'est point un thème d'histoire. Cependant elles paraissent bien refléter les mêmes tendances et être de la même époque. On dirait volontiers qu'elles complètent l'Assomption, en s'étendant sur la personne du Sauveur et sur les destinées qui suivent le jugement. Le point de départ du salut est le même, au moment où tout est désespéré, où l'on ne songe plus — du moins dans un certain cercle — au salut temporel d'Israël, à sa prospérité sous un roi Messie, mais seulement à la revanche des saints sur leurs oppresseurs par l'intervention éclatante de Dieu révélant l'Élu, roi du siècle futur, où Israël est naturellement au premier plan.

Quels sont ces oppresseurs? Tous les critiques sont d'accord que l'auteur met en scène les rois et les puissants. Assurément ils sont pécheurs, mais l'opposition littéraire n'est pas entre les pécheurs et les justes; la malédiction s'attaque constamment (1) et presque exclusivement aux souverains et aux grands, dominateurs injustes, pécheurs par conséquent, mais surtout des tyrans, dressés contre le Seigneur qui triomphera d'eux et délivrera ceux qu'ils ont opprimés qui ne peuvent être que le fidèle Israël.

Qui sont ces rois et ces puissants? C'est ici que les critiques se divisent. Le plus grand nombre, Beer, Charles, Martin, etc., y voient les Asmonéens et les Sadducéens : le livre des Paraboles serait un manifeste des Pharisiens contre Alexandre Jannée et ses partisans. D'autres, comme Schürer et tout récemment M. Messel, se prononcent pour une époque plus basse, au plus tôt après l'an 40 av. J.-C., et même après l'annexion romaine. C'est l'opinion que nous avons soutenue (2) et qui nous paraît toujours de beaucoup la plus probable. Il y a d'abord l'allusion aux Parthes (3). Assurément, aussitôt que cette puissance a apparu en Orient, on a pu être tenté de la faire figurer parmi les derniers ennemis du peuple de Dieu, au lieu de Gog et Magog, amenés par Ézéchiel

(1) XXXVIII, 4-5; XLVI, 7-8; XLVIII, 8-10; LIII, 5; LIV, 2; LV, 4; LXII, 1. 3. 6. 9-11; LXIII, 1-12.
(2) *Le Messianisme...*, p. 88.
(3) LVI, 5.

(XXXVIII s.). Cependant rien ne rendait probable cette éventualité avant la prise de Jérusalem par les Parthes au temps d'Antigone (1) : ce fut à ce moment que les Parthes entrèrent dans l'horizon d'Israël, comme une puissance comparable à celle des anciens Mèdes.

Mais ce qui nous frappe le plus, outre la désespérance qui n'atteignait pas encore les Pharisiens après la mort de Pompée, ce sont les reproches d'impiété adressés aux rois. Il est dit constamment qu'ils ont renié le nom du Seigneur des esprits (2). Ce trait ne saurait s'appliquer aux Asmonéens à moins de supposer une apostasie dont l'histoire n'a pas conservé la moindre trace. « Renier », dit-on, suppose précisément une apostasie, les rois étaient donc des Israélites; ce serait une calomnie; un adversaire a pu se la permettre. — Mais l'expression de « renier » n'a pas ici l'acception qu'on prétend lui donner selon le sens du français : il ne s'agit pas d'une apostasie, mais d'un refus de croire (3).

La haine contre Alexandre Jannée n'autorisait vraiment pas à jeter cette insulte à la tête de tous les rois et puissants, les puissants étant aussi les Sadducéens qui cependant exerçaient ponctuellement le culte du Dieu Très-Haut. L'auteur des Psaumes de Salomon, non moins ulcéré, non moins haineux, ne reproche pas aux Asmonéens une apostasie. Ce sont des maîtres injustes, des prêtres prévaricateurs, des usurpateurs surtout, non pas des idolâtres. Car on trouve même ce dernier reproche, il est vrai à la suite d'un passage sur le Fils de l'homme, mais qui appartient, croyons-nous, au thème de l'Élu :

XLVI, 6. Il renversera la face des forts, et il les remplira de honte, les ténèbres seront leur demeure et les vers seront leur couche, et ils ne pourront pas espérer se soulever de leur couche, parce qu'ils n'ont pas exalté le nom du Seigneur des esprits 7. Ce sont eux qui jugent les étoiles du ciel (4) et qui lèvent leurs mains contre le Très-Haut, qui foulent l'aride et habitent sur elle, et dont toutes les œuvres sont injustes; leur puissance réside dans leur richesse, et leur confiance (va) aux dieux qu'ils ont fait de leurs mains; ils renient le nom du Seigneur des esprits; 8. et ils persécutent ses assemblées, et les fidèles qui sont attachés au nom du Seigneur des esprits.

Le Fils de l'homme (5) reprochait aux rois « de n'avoir pas confessé humblement d'où leur avait été donnée la royauté », ce qui peut passer pour paulinien (6); ici la faute est de renier le Seigneur des esprits, ce qui est du fond primitif, et par surcroît de se confier aux idoles. Il s'agit

(1) Jos. *Ant.*, XIII.
(2) XLVI, 7 s.; XLVIII, 8-10.
(3) XLV, 1, 2; cf. *IV Esdr.* VII, 37 : *et dicet tunc Altissimus ad excitatas gentes, videte et intelligite quem negastis.*
(4) Non pas une congrégation de saints, mais les Juifs, comme dans *Dan.*, VII, 10.
(5) Précisément au v. 5.
(6) *Rom.*, XIII, 1. Les Esséniens, il est vrai, enseignaient aussi que tout pouvoir vient de Dieu.

donc bien de pouvoirs païens. Ce n'est pas que l'auteur ait eu en vue exclusivement les procurateurs romains ou les maîtres de l'empire. Il fait un bloc. Les Asmonéens, les Hérodiens surtout, étaient des pouvoirs malfaisants. Tous ont fait faillite. Mais enfin cette nuisance, cette indépendance effrontée des pouvoirs par rapport à Dieu, cette négation de Dieu, cette aberration du culte rendu à l'ouvrage des hommes, tout cela a son point culminant dans la domination de Rome, qui s'impose pourtant. Sur la terre il n'y a plus d'espoir. La lutte n'est pas entre deux partis en Judée, mais entre les pouvoirs de chair et le Seigneur des esprits. Ce nom même (1), qui remplace celui de *Iahwé Sebaoth,* le Seigneur des armées célestes, indique le combat entre les puissances célestes, l'Élu à leur tête, et les rois et les puissants d'un monde qui va périr.

C'est la situation que suppose l'Assomption de Moïse, la situation que suggère l'histoire, quand la Judée a perdu son indépendance. Certains croyants n'avaient pas perdu l'espérance dans le secours divin, mais ils désespéraient de la réforme du monde de leur temps. Si, à la différence de l'Assomption de Moïse, les Paraboles placent le séjour des élus non pas dans le ciel, mais sur la terre, c'est sur une terre complètement transformée :

« Et je transformerai l'aride et je la ferai bénédiction; et j'y ferai habiter mes élus; mais ceux qui ont commis le péché et le crime ne la fouleront pas » (2).

La terre est devenue, si l'on peut dire, un compartiment du ciel.

Ce qui commence est définitif, c'est le monde de la récompense et du châtiment, « le monde à venir » des Rabbins.

Les rois en sont exclus, et les puissants et les grands, toujours nommés avec eux, car c'était à eux surtout que les Juifs avaient à faire, un Sabinus, qui incendiait les portiques du Temple, un Varus qui faisait crucifier deux mille Juifs, et non pas les Sadducéens (3) ou les courtisans des Asmonéens, dont les figures ont si peu de relief.

L'auteur n'était pas un Sadducéen, cela va sans dire, ni un Pharisien traditionnel, ni un révolutionnaire (4). C'est donc lui-même un zélé, qui

(1) Gressmann ne le connaît encore que dans *II Macch.*, III, 23-24; Deissmann (*Licht...*, p. 314) a noté l'inscription 816 de *Sylloge* de Dittenberger : ἐπικαλοῦμαι καὶ ἀξιῶ τὸν θεὸν τὸν ὕψιστον, τὸν κύριον τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός. L'inscription est du 1er s. ap. J.-C., juive et non chrétienne, puisqu'elle invoque expressément la loi du talion.

(2) XLV, 5.

(3) On les a vus désignés comme ceux « qui renient le nom du séjour des saints » (XLV, 1), ce qui est encore plus vrai des païens matérialistes.

(4) Un Essénien serait exclu par LI, 1 s'il y est vraiment question de la résurrection. Mais elle ne se trouve pas mentionnée dans un groupe de mss. qui parlent seulement du chéol. Les mots : « la terre rendra son dépôt » pourraient bien être une addition chrétienne, d'autant que la résurrection serait générale, opinion qui n'était pas enseignée par les Juifs avant le christianisme.

mettait toute sa confiance en Dieu; on peut le dire quiétiste dans le même sens que l'auteur de l'Assomption de Moïse (1).

§ 3. — *L'origine et le développement de la conception du grand Assistant* (2).

En nous en tenant à l'Élu des Paraboles, équivalent de l'ange investi de l'Assomption de Moïse, nous sommes en présence d'une conception importante du judaïsme, qu'on ne peut sans tout confondre désigner comme le Messie. Ses fonctions ne s'exercent qu'au moment où le monde touche à sa fin : il brise les ennemis de Dieu, délivre les justes, puis il juge les bons et les méchants dont le sort est fixé pour l'éternité. Assurément ce sont là des attributs de Jésus-Christ, mais lors de son second avènement. C'est son incarnation et sa seconde venue qui ont fondu en sa personne toutes les prophéties. Rien n'indique que les anciens auteurs d'apocalypses aient compris que le Juge des derniers temps serait le même que le Messie attendu, fils de David, roi terrestre d'Israël. Plutôt, ayant désespéré de leur temps, ils ont remplacé l'idéal messianique par l'idéal de celui que nous nommons le grand Assistant, faute d'un terme meilleur. Ce n'est pas seulement un ministre, c'est-à-dire un serviteur, selon les idées du despotisme oriental; ce n'est pas tout à fait un vice-roi, puisque Dieu règne toujours. C'est le chef de ses armées et le chef de sa justice, l'intermédiaire qu'il s'est choisi pour le mettre en scène au moment voulu, qu'il a fait connaître par Hénoch pour soutenir l'espérance des croyants fidèles.

D'où est venue cette grande figure? Philon n'aurait pas donné au Logos-Raison des stoïciens les caractères d'un intermédiaire entre le Dieu créateur du monde et le monde, entre la Fin de toutes les aspirations e ceux qui prient, s'il n'avait trouvé dans l'Écriture une esquisse de ce grand être, l'ange de Iahvé. C'est aussi, croyons-nous, l'ange de Iahvé (3), mais sans aucune combinaison avec le Logos, qui a conduit en Judée à l'idée du grand Assistant. Le même être apparaissait tantôt comme un ange, ministre de Dieu, tantôt comme si intimement uni à lui qu'il prenait son nom. De plus, alors que Dieu avait d'abord dit à Moïse qu'il enverrait un ange pour le conduire au pays de Canaan (4), il désignait

(1) A la correction des épreuves je note l'opinion de M. Molzo (*Op. l.*, p. 30) : « L'auteur était un contemporain du Baptiste et du Christ, un pharisien quant à la doctrine théologique et un zélote dans les espérances et le programme politique ».

(2) Nous aurions pu dire vizir, puisque c'est le même sens, mais ce mot a quelque chose de trop technique.

(3) *RB.*, 1901, p. 200 s.; 1903, p. 212 ss.; 1907, p. 497 ss.

(4) *Ex.* XXIII, 20 s. : « Voici que j'envoie un ange devant toi... Ne lui résiste pas, car il ne pardonnerait pas votre transgression, parce que mon nom est en lui. » *Sam.*, LXX, Vg. *mon* ange.

ensuite pour cet office sa propre face (1). Sa face était-ce lui-même ou une manifestation extérieure de sa gloire? Isaïe parlait de sa Face, comme de lui-même, par opposition à un ange (2). Mais la tradition juive a préféré lire « l'ange de ma Face » (3).

De même, dans Malachie (4), l'ange de l'alliance entrait dans le Temple avec le Seigneur. Il y avait donc un grand ange, autorisé à parler au nom du Seigneur, qui le représentait si parfaitement, qu'on lui donnait le même nom.

Tout cela explique bien le messager ou l'ange établi au sommet de l'Assomption de Moïse. Mais n'y avait-il pas un abîme entre les anges et les hommes, et l'Élu n'était-il pas un homme? Il faudrait voir. La différence entre l'ange et l'homme, c'est que l'homme est chair; mais il n'est chair que par son corps de chair corruptible, et cette chair est simplement surajoutée à un esprit dans un système où les âmes étaient créées préexistantes. Or tel était bien le système des Esséniens, et dans ce système on pouvait concevoir un grand ange, chef de la société des élus, élu lui-même pour une fonction spéciale, celle de Libérateur et de Juge. Était-ce vraiment un homme? Cela n'est dit nulle part. D'ailleurs les anges eux-mêmes dans l'opinion des Juifs n'étaient point de purs esprits. Les limites étaient beaucoup plus flottantes que pour nous, et l'auteur des Paraboles ne s'est pas soucié de les préciser; on peut même penser qu'il les a laissées à dessein dans un clair obscur.

La notion du grand Assistant s'est développée dans d'autres écrits : c'est la physionomie bien connue du Métatron, dont le nom même indique qu'il siégeait sur un trône à côté de celui de Dieu (5). Or c'est précisément le privilège de l'Élu des Paraboles (6).

Le Métatron ne paraît cependant ni dans le livre d'Hénoch ni dans celui des Secrets d'Hénoch. Mais c'est le thème principal du troisième Hénoch (7). D'après les explications de M. Hugo Odeberg, on dirait que ce livre est comme un écho des controverses sur le grand Assistant. D'après le thème le plus ancien, qui peut dater du Ier siècle de notre ère, le Métatron est vraiment une sorte de Vicaire de Dieu, le moindre ou le petit Iahvé, nommé ainsi d'après le nom de son Maître, revêtu d'un vêtement

(1) *Ex.* XXXIII, 14 : « Ma Face ira, et je te donnerai un repos. »
(2) LXIII, 8 : « Ce ne fut pas un messager, un ange, mais sa Face qui les sauva. », Trad. Condamin, d'après les LXX.
(3) *Angelus faciei eius*, la Vulg. et le texte massorétique.
(4) III, 1.
(5) Dissertation très complète sur l'origine du mot dans ODEBERG, *3 Enoch...*, p. 125-142. L'auteur préfère (ὁ) μετὰ θρόνον, celui dont le trône est voisin du trône par excellence, cf. *Le Messianisme...*, p. 98.
(6) XLV, 3; LI, 3; LV, 4; LXI, 8; LXII, 2. 3.
(7) Edité par M. ODEBERG, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch;* Cambridge, 1928.

de gloire, couronné d'un diadème royal sur lequel sont gravées les lettres mystiques, symbole des secrets et des énergies divines, le révélateur de la doctrine divine, le prince de la présence, vraiment un intermédiaire pour le gouvernement du monde, dans le ciel et sur la terre. Mais n'était-il pas trop près de Dieu? Ne serait-on pas tenté de lui rendre hommage? La même difficulté surgissait pour Philon avec son Logos. Il la résolvait en résorbant pour ainsi dire le Logos en Dieu, de façon à ce que le culte et les hommages ne fussent rendus qu'à Dieu. En Judée ce fut la solution contraire qui prévalut. Le grand Assistant fut dépouillé de ses prérogatives, surtout, semble-t-il, lorsque les chrétiens se prévalurent de lui pour forcer les Juifs à admettre une seconde personne en Dieu. Un *Min,* c'est-à-dire un non orthodoxe, sûrement un chrétien, disputait sur ce sujet avec R. Idi (1).

Le Min dit :

« Il est écrit (*Ex.* xxiv, 1) : *il dit à Moïse : Monte vers le Seigneur.* Il aurait dû dire : Monte auprès de moi ». — Il (R. Idi) dit : C'est le Métatron, dont le nom est semblable à celui de son maître. Car il est écrit (*Ex.*, xxiii, 21) : *Car mon nom est en lui.* — S'il en est ainsi, adore-le ! (2) — Il est écrit (*ibid*) : *Ne l'irrite pas,* c'est-à-dire ne me confonds pas avec lui (3). — S'il en est ainsi, pourquoi est-il écrit : *il ne pardonnera pas vos péchés* (4). — Il lui dit : Vraiment? Nous n'en voudrions même pas pour vaguemestre, car il est écrit : (*Ex.*, xxxiii, 15 : *Si ta présence ne vient pas avec nous* (5).

R. Idi avait tenu bon. Un autre rabbin Elicha ben Abouya ne sut pas résoudre la difficulté et devint apostat (6). Le Métatron le racontait lui-même dans le troisième livre d'Hénoch (7) :

2 Lorsqu'Akher vint pour contempler la vision du Merkaba (8), et fixa les yeux sur moi, il eut peur et trembla devant moi, et son âme fut effrayée au point de le quitter, par peur, horreur et crainte de moi, quand il me vit assis sur un trône comme un roi avec tous les anges du service debout devant moi comme mes serviteurs et tous les princes des royaumes ornés de couronnes autour de moi. 3 Dans ce moment il ouvrit la bouche et dit : « Vraiment, il y a deux pouvoirs dans le ciel! ». 4 Après cela la Fille de la Voix vint du ciel de la part de la *Chekina* et dit : « Revenez (à moi), fils apostats (*Jér.*, iii, 22) excepté Akher! » 5 Alors vint *'Aniyel,* le Prince, l'honoré,

(1) *Sanh.* 38[b], cité dans *Le Messianisme...*, p. 297.
(2) Dans la personne de Jésus-Christ, identifié par saint Justin et d'autres avec l'ange de Iahvé.
(3) Le Rabbi interprète אל תמר בו dans le sens de אל תמירני בו ; c'est un jeu de mots sur les *hiphil* de מרר « rendre amer », et de מור « échanger ».
(4) Ce qui indique bien qu'il en avait le pouvoir. Le chrétien prouve par l'Écriture que Jésus n'usurpait donc pas en remettant les péchés, au grand scandale des Pharisiens.
(5) L'ange n'est donc pas la même chose que la présence : Moïse ne veut que Dieu comme conducteur.
(6) D'où son nom d'*Akher*.
(7) *3 Enoch,* xvi, 2, trad. Odeberg; aussi *b. Ḥag.* 15[a] etc.
(8) Le char divin.

glorifié, admirable, révélé et redoutable, de la part du Saint unique, et il me donna soixante coups avec des lanières de feu et me fit tenir debout sur les pieds.

Ainsi les honneurs que le Métatron avait acceptés lui avaient coûté cher. L'auteur le tenait donc pour dégradé de son trône, où il risquait d'attirer des hommages dus à Dieu seul. Cela suppose la controverse avec les chrétiens, et la scène est placée au IIIe siècle ap. J.-C. Nous avons dû descendre jusque-là, parce qu'il était nécessaire de montrer que l'Élu ni l'Ange du sommet n'étaient point des conceptions isolées dans le Judaïsme. Issu de la méditation de l'Ancien Testament, le grand Assistant avait une existence tellement reconnue que les écrits talmudiques, les Midrachim, les écrits dits mystiques n'ont pas osé s'en débarrasser en niant son existence. Selon la fine remarque de M. Odeberg, l'apparente contradiction des textes ne peut s'expliquer que par le souci de ménager une tradition trop enracinée pour qu'on ne soit pas obligé de la miner sourdement pour en avoir raison (1).

Il est probable que le premier degré de cette déchéance fut ce titre même de Métatron, en apparence si glorieux, mais qui indiquait cependant un trône inférieur. On lisait dans Daniel : *jusqu'à ce qu'on disposât des sièges, et qu'un vieillard s'assît* (*Dan.*, VII, 9). Il y avait donc plusieurs sièges, et on lisait en effet dans le *Ps.* CX, 1 : *Iahvé a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite.* Si bien que R. Aqiba crut pouvoir soutenir que Daniel parlait de deux sièges, l'un pour Dieu, l'autre pour le Fils de David (2). Mais les rabbins le détournèrent de cette exégèse dangereuse, compromettante pour l'unité de Dieu. L'un mettait les deux sièges sur le même rang, mais y plaçait la justice et la bienfaisance, l'autre expliquait qu'ailleurs Daniel ne parle que d'un trône (3), un troisième ne voyait qu'un siège et un escabeau. Il est probable qu'on se mit d'accord pour établir le grand Assistant sur un trône de second ordre.

Dans le livre des Paraboles une variante place l'Élu sur le trône même de Dieu. En tout cas, il est normalement le juge. Quand il fut assimilé à Hénoch, on n'osa lui maintenir cette prérogative : dans 3 Hénoch il ne juge pas. Puis on le fit descendre de son trône. Décidément il n'y avait qu'un pouvoir (4). Le Métatron tout à fait confondu avec Hénoch fut surtout le grand scribe, comme Hénoch avait été dès le début le révélateur des secrets divins.

L'assimilation d'Hénoch au Métatron n'avait pu se faire sans une transformation de l'homme en une créature céleste. Dans une autre combinaison,

(1) *Op. l.*, Introduction, p. 85 ss.
(2) *Le Messianisme...*, p. 225.
(3) *Le Messianisme...*, p. 298.
(4) Sur la controverse relative aux deux pouvoirs, voir *le Messianisme...*, 295 ss.

c'est une onction qui donne à Hénoch un faux air de Messie, d'autant plus caractéristique que le patriarche, ainsi transformé, vient jouer son rôle de révélateur sur la terre : (1)

[8] Et le Seigneur Dieu dit à Michel : Prends Hénoch et dépouille-le de ses [habits] terrestres, et oins-le d'une onction belle et habille-le d'habits de gloire. [9] Et Michel me dépouilla de mes habits et m'oignit d'une onction belle ; et l'aspect de cette onction était plus brillant qu'une grande lumière, et son onction était comme une belle rosée, et son parfum comme la myrrhe, et comme les rayons éclatants du soleil. [10] Et je me considérais me contemplant moi-même, j'étais comme un des glorieux et il n'y avait aucune différence. Et la crainte et le tremblement me quittèrent.

Ne dirait-on pas qu'Hénoch fut alors consacré Messie? Mais si telle était la pensée de l'auteur, il aurait donc renoncé aux espérances messianiques traditionnelles, car si Hénoch revint sur la terre, ce fut pour révéler les secrets du ciel aux patriarches des temps primitifs. Au moment où il allait remonter au ciel, et cette fois pour toujours, le peuple, groupé autour de lui, lui adressa cette prière (2) :

[4] Et maintenant bénis tes fils et tout le peuple, afin que nous soyons aujourd'hui glorifiés devant ta face, parce que tu es glorifié pour l'éternité devant la face du Seigneur. [5] Car le Seigneur t'a choisi plus que tous les hommes sur la terre et t'a établi comme celui qui décrit ses créatures, les visibles et les invisibles, et qui enlève les péchés des hommes et qui aide les enfants de sa maison.

Celui qui enlève les péchés des hommes est bien près d'être un rédempteur (3) ; c'est en tout cas un libérateur du péché, dont on serait débarrassé par l'intercession d'un autre. Or le même livre nie expressément cette doctrine peu auparavant (4).

« Et maintenant, mes enfants, ne dites pas : notre Père se tient devant Dieu, et il prie pour que nous soyons délivrés de nos péchés, car il n'y a pas d'aide pour un homme qui a péché (5) ».

Telle est bien la thèse rigoureuse qui prévaut dans tous ces livres d'Hénoch. C'est celle de l'école d'où ils sont sortis (6). Il faut toujours se tenir en garde contre une altération possible, comme cette idée de rédemption, dans des textes qui ne nous sont parvenus que par des églises chrétiennes, et non les plus éclairées.

(1) Hén. slave, XXII, 8 ss., *texte* B.
(2) LXIV.
(3) C'est ainsi que traduit Charles-Morfill : *redeemer of the sins of man* (texte A).
(4) LIII, 1, d'après les textes A et B.
(5) La dernière clause seulement dans A.
(6) Charles (p. 462) a cru pouvoir citer *Hénoch*, XXII, 12 ; XCVII, 3. 5 ; XCIX, 16, dans le sens de l'intercession des justes pour les pécheurs : il est clair que la prière des justes demande vengeance et délivrance pour eux-mêmes.

§ 4. — *Le livre de la Sagesse d'Hénoch.*

La doctrine de la rétribution après la mort si peu représentée fait l'intérêt de la dernière section d'Hénoch (XLI-CV), qu'on nomme *le livre de la Sagesse* ou *le livre de l'exhortation et de la malédiction* (1). Il serait très important de savoir de qui il émane et à quelle date. Selon leur postulat ordinaire que ces apocryphes sont des manifestes des Pharisiens contre les Sadducéens, des critiques cherchent un moment où les Pharisiens avaient le dessous, au temps d'Alexandre Jannée (2). Mais l'auteur reproche par deux fois aux « pécheurs » le crime d'idolâtrie (XCIX, 7-14; CIV, 9), et ce sont bien des apostats d'Israël (3): « Malheur à ceux qui répudient la mesure et l'héritage éternel de leurs pères, et dont l'âme s'attache aux idoles » (XCIX, 14), ce qui eût été trop évidemment faux des Sadducéens. Les plus coupables sont les païens, qui seront tous condamnés au feu (XCII, 9). D'autres se font leurs auxiliaires, les riches surtout, et assurément on pourrait voir en eux des Sadducéens. Mais on ne voit pas que les Pharisiens aient jeté si facilement l'anathème à la richesse. Le ton est tellement amer qu'il tourne à la révolte contre toute la société. On dirait que tout travail mercenaire est interdit : « Malheur à vous qui édifiez vos maisons par le travail des autres » (XCIX, 13), comme si chacun devait se faire une pauvre demeure suffisante à ses besoins. Aussi les justes ont-ils voulu faire bande à part : « Ils ont voulu s'éloigner d'eux pour fuir et se reposer, et ils n'ont pas trouvé où s'enfuir et leur échapper » (CIII, 13). Les pécheurs ont écrit des livres « qui sont des paroles de mensonge et des paroles d'impies » (XCVIII, 15), ils altéreront et dénatureront fort la parole de vérité... (XCIX, 2) et ils écriront des livres sur leurs paroles (CIV, 10), reproches qu'on ne semble pas avoir fait aux Sadducéens, mais dont tout juif pouvait accuser les païens.

Si l'on considère de plus que l'indignation est à son paroxysme, que l'auteur attend un jugement formidable, qui ne sera pas seulement une transformation de la terre où les justes goûteraient un bonheur terrestre limité (comme dans V, 7-9; X, 16-22; XXV, 6), mais une destruction de toute vie, l'inauguration de l'au-delà, on sera porté à attribuer ce livre à cette époque de désespoir qui suivit la mort d'Hérode (4), dans un milieu

(1) Sauf un passage inséré, l'apocalypse des semaines XCIII et XCI, 12-17. — Charles a mis XCII avant XCI.

(2) Charles, Beer, Martin.

(3) Cf. XCIX, 2.

(4) C'est aussi l'opinion de M. Motzo (*Op. l.* p. 28) : après la mort d'Hérode et avant la déposition d'Archélaüs. Il est même plus précis : L'autore della *Sapienza* di Enoch è appunto uno dei cinquanta membri dell' ambasceria inviata all' imperatore (p. 25).

de zélotes ou d'Esséniens. Nous pencherions pour cette nuance à cause de leur recours en Dieu, et de la composition des livres qu'ils opposent à leurs adversaires : « Je sais un autre mystère : les livres seront donnés aux justes et aux sages pour (leur communiquer) la joie et la vérité et une grande sagesse » (CIV, 11). Cette révélation de livres nouveaux n'est guère dans l'esprit des docteurs pharisiens, appliqués plutôt à élucider la parole divine, et qu'on accusait de la corrompre par leurs additions traditionnelles non écrites. Ce qu'on mettait chez eux par écrit n'était pas présenté comme une révélation.

Nous ne pensons donc pas que les Pharisiens aient été les auteurs de ce livre. Mais ils n'étaient pas non plus ceux qu'il condamnait si fort : les pécheurs c'est tout un monde devenu païen, et qui va disparaître.

L'examen de la doctrine du livre nous fournira des indications dans le même sens.

La situation religieuse et sociale d'ici bas étant désespérée, quel est donc le dessein de Dieu, comment se révélera enfin sa justice? C'est le problème agité au début du livre grec de la Sagesse, mais l'ambiance n'est pas la même.

En Égypte les pécheurs sont des épicuriens qui se hâtent de jouir de la vie parce qu'elle est courte et n'est suivie de rien : l'âme s'en va en fumée. Le voyant palestinien croit à la survivance des âmes, et prête à ses adversaires l'antique opinion sur la descente de tous dans le même Chéol. En vain les justes ont essayé de se procurer une honnête satisfaction par le travail. Ils ont été déboutés de leurs légitimes prétentions, maltraités, et maintenant ils sont morts. Les pécheurs se moquent d'eux, mais l'auteur de cette partie d'Hénoch les fait parler dans le Chéol, comme si les justes y descendaient. C'est donc qu'il se place d'abord dans l'opinion qu'il va combattre : « Comme nous sommes morts, les justes sont morts, et quel profit ont-ils retiré de leurs œuvres? Voici que comme nous ils sont morts dans la tristesse et dans les ténèbres, et qu'ont-ils de plus que nous. Désormais nous sommes égaux » (CII, 6 s.). Cette maladroite prosopopée signifie simplement que telle est l'opinion des pécheurs triomphants quand ils voient mourir un juste. Elle pose dans toute sa force l'objection contre la justice de Dieu. La justice n'est pas exercée sur la terre; elle ne peut plus s'exercer dans le Chéol où tout le monde est réduit à la même condition, fâcheuse pour tous, il n'y a donc pas à s'en préoccuper.

A cela le voyant oppose une doctrine dont il est sûr et qu'il révèle comme un mystère : « Moi, je connais le mystère, je l'ai lu sur les tablettes du ciel, et j'ai vu l'écrit des saints » (CIII, 2), et c'est le dogme de la rétribution dans les termes les plus clairs, à savoir : « Que tout bien et joie et honneur a été préparé et écrit pour les âmes de ceux qui sont morts

dans la justice, et que de nombreux biens vous seront donnés en récompense de vos travaux, et que votre sort sera meilleur que celui des vivants. Et vos âmes, à vous qui êtes morts dans la justice, vivront et se réjouiront et exulteront, et elles ne périront pas, vos âmes »... (CIII, 3 s.). Aucun trait n'indique une restauration nationale. L'âme ne participera pas à la gloire de sa nation. Elle a ses destinées, comme âme juste. S'il n'est pas question de son jugement, c'est que le jugement est à peu près ici synonyme de condamnation. Il suffit qu'elle soit loin du jugement (CIV, 5). Mais malheur à vous, pécheurs, si vous mourez dans la richesse de vos péchés... « Vous saurez qu'on fera descendre vos âmes dans le Chéol... Et votre âme entrera dans les ténèbres et dans les liens et dans une flamme ardente » (CIII, 7 s.). La révélation porte donc aussi sur la vraie nature du Chéol. Ce n'est point la demeure commune des morts, c'est le lieu où les pécheurs sont punis. L'auteur note avec ironie « qu'il n'a pas été rendu de jugement sur eux pendant leur vie » (CIII, 6), comme pour indiquer que le jugement a eu lieu après la mort. Dans tout cela, il n'est jamais question que des âmes, des âmes des justes et de celles des pécheurs (CII, 4.5.11; CIII, 3.4.7).

La situation de chacun réglée au moment de sa mort, la grande image du jugement général traditionnel demeurait. Mais ce n'était plus le jugement contre les nations en faveur d'Israël. C'est le grand jugement contre les pécheurs. Les justes n'auront rien à craindre : Dieu donnera des gardiens d'entre les anges saints à tous les justes et les saints; ils les garderont comme la prunelle de l'œil jusqu'à ce qu'il consume tout mal et tout péché; et si les justes dorment d'un long sommeil, ils n'auront rien à craindre » (C, 5). Peut-être s'agit-il ici des âmes des morts, qui sont comme endormies (1).

Ce sont les justes présents sur la terre qui ont besoin d'être préservés lors des derniers branle-bas du monde, les morts sont à l'abri, comme s'ils dormaient paisiblement, et, si long que soit leur sommeil, leur réveil aurait lieu lors de la consommation suprême (2). Toutefois l'auteur ne parle pas expressément de résurrection. On peut seulement noter que désormais, il ne parle plus des âmes, mais des justes : « Espérez et ne renoncez pas à votre espoir, car vous jouirez d'une grande joie comme les anges des cieux » (CIV, 4), « car vous aurez part au sort de l'armée du ciel » (CIV, 6). Peut-être est-ce parce que, les corps ayant disparu, l'âme est toute la personne.

(1) D'après Charles et Martin en attendant la résurrection.

(2) Mais elle n'est pas indiquée clairement, car dans XCII, 3 : « Et le juste se réveillera de son sommeil », outre que le texte est douteux, il s'agit du juste qui se décide courageusement pour le bien.

A supposer cependant que l'auteur n'ait pas en vue seulement le salut de l'âme, la résurrection n'aurait rien d'un épisode de la restauration nationale; elle est spirituelle plus que celle des Pharisiens.

L'auteur pensait peut-être à une immortalité de l'âme dans les cieux : il a soin cependant de ne pas regarder l'armée du ciel comme composée des astres, puisqu'il l'assimile aux anges.

Toute cette diatribe s'adresse non seulement aux justes pour les encourager, mais aussi aux pécheurs pour les convertir, car le prédicateur a soin de leur rappeler qu'ils ne sont pas mauvais par nature ni condamnés d'avance (XCVIII, 4). Mais il n'envisage nullement l'avenir temporel d'Israël, dont il désespère, et il n'a pas remplacé le Messie, roi, fils de David, par un être céleste, chef du monde futur.

Le livre de l'exhortation et de la malédiction a une sorte de supplément dans le ch. CVIII, qui se donne comme un second livre d'Hénoch, mais qui se rattache bien pour les idées au ch. CV, si l'on enlève le fragment noachique CVI-CVII. On dirait que l'auteur de cette addition a voulu encourager les fidèles qui se lassaient d'attendre le jugement. L'enfer existe déjà, tout est écrit dans les livres célestes, et Hénoch a exposé dans ses livres à lui que déjà les justes sont récompensés. Le style est assez décousu. C'est Dieu qui prend la parole pour dire (11) : « Maintenant j'appellerai les esprits des bons d'entre les générations de lumière, et je transfigurerai ceux qui sont nés dans les ténèbres, qui dans leur chair n'ont pas reçu d'honneur en récompense, comme il convenait à leur foi. » Ne dirait-on pas les élus recrutés soit parmi les fils d'Israël, soit parmi les Gentils, nés dans les ténèbres, mais convertis par la foi ? Si l'on ajoute que la mortification du corps et le martyre sont les principales vertus des justes, avec le dédain des biens du monde, et surtout l'amour de Dieu, on pensera avec nous que l'addition est d'origine chrétienne. Elle ne parle pas de la résurrection des morts, mais elle ne l'exclut pas non plus, à l'instar du livre de l'exhortation et de la malédiction.

Si l'on opte pour une origine juive de cette addition, il faudra noter avec Charles (1) le ton essénien de ce morceau, jugement qui devra réagir sur le traité principal et confirmer ce que nous avons avancé de son origine essénienne.

(1) *Pseudepigrapha*, p. 280.

TROISIÈME PARTIE

LA SITUATION DU JUDAISME EN JUDÉE

Il nous a paru nécessaire, pour bien comprendre ce que fut le Judaïsme en Judée avant Jésus-Christ, de suivre sa formation dans les faits et dans les livres éclos au fil des événements. Nous devons cependant envisager en lui-même le point où les faits et la réflexion ont conduit les doctrines (1). C'est nous engager sur la voie de répétitions qui ne manqueront pas de paraître fastidieuses, mais qui seraient justifiées si elles faisaient quelque lumière. Les dissensions politiques, les controverses religieuses ont abouti à la formation de plusieurs partis, auxquels l'avenir ne ménageait pas la même importance, mais qu'il faut apprécier au temps où nous sommes arrivés. Nous ne les connaissons guère que par Josèphe, et les traits qu'il trace de chacun ne suffisent pas à les distinguer. En énumérant les grands thèmes du judaïsme, il faudrait pouvoir répartir entre les sectes les opinions différentes : si déjà les Pharisiens dominent, ils ne sont pas encore les seuls à se faire entendre.

En dehors d'Israël, d'autres doctrines étaient professées et avec des allures conquérantes : quelle avait été leur action définitive dans la formation religieuse du judaïsme? Enfin quelle était la tendance de l'ancienne religion, quelque peu transformée dans le judaïsme, sur le point essentiel de ses rapports avec Dieu? Il faudrait être au clair sur tous ces points pour comprendre quelle fut l'originalité du Christianisme, dans quelle mesure il profita du progrès accompli, dans quelle mesure il reprit la bonne direction dont on s'écartait, à supposer qu'il y ait eu progrès ou déviation.

(1) La scolastique dirait qu'après les avoir suivies *in fieri,* il faut les voir *in facto esse.*

CHAPITRE XIII

LES SECTES

Les Pharisiens et les Sadducéens vont toujours ensemble dans les textes de Josèphe. Nous donnons ces textes d'abord, en suivant l'ordre chronologique, non de ses œuvres, mais des faits (1).

Ant., XIII, v, 9 : Dans ce temps là (2), il y avait trois sectes parmi les Juifs, qui pensaient différemment des choses humaines. On les nommait les Pharisiens, les Sadducéens, les Esséniens. Les Pharisiens disent que certaines choses, mais non pas toutes, sont l'œuvre du Destin, que pour d'autres il est en notre pouvoir qu'elles se produisent ou ne se produisent pas. Le parti des Esséniens montre que le Destin est le maître de tout, que rien n'arrive aux hommes qui ne soit selon son arrêt. Les Sadducéens suppriment le Destin, opinant qu'il n'existe pas et que les choses humaines n'arrivent pas à leur terme par son fait, mais que tout dépend de nous-mêmes, de sorte que nous sommes cause des biens qui nous adviennent, et que nous recevons des maux par suite de notre imprudence.

On se demande si au temps de Jonathan trois sectes pouvaient se fonder sur la question psychologique et théologique de la part relative de la volonté et de l'action divine dans les événements.

Le destin est là pour employer un terme familier aux Grecs. Si on le remplace par Dieu, on s'étonne de voir se former dans une époque, où le culte même de Dieu était mis en cause, trois écoles sur une question aussi difficile et aussi éloignée des préoccupations du grand nombre.

Voici qui est plus dans le train ordinaire des choses. Hyrcan était mal vu des Pharisiens, jaloux de ses succès :

Ant., XIII, x, 5 : Ils ont tant d'autorité sur la foule, qu'on les croit aussitôt, même lorsqu'ils parlent contre le roi et le grand prêtre.

Il n'y avait pas encore de roi. Hyrcan Ier irrité du franc-parler d'un Pharisien qui proférait contre lui une calomnie, et du châtiment très léger que proposaient les autres, abandonne les Pharisiens dont il suivait jusqu'alors les conseils et passe aux Sadducéens : son premier acte est d'abroger les pratiques imposées au peuple par les Pharisiens. Cela paraît

(1) Nous essayons une traduction très littérale.
(2) Au temps de Jonathan, *I Macch.*, xii, 13.

bien être de l'histoire. A ce propos Josèphe a noté que les Pharisiens se sont fait une seconde nature d'employer des châtiments modérés (1), puis ceci qui est d'importance :

Ant., XIII, x, 6 : Les Pharisiens ont imposé au peuple, comme venant de la succession des pères, des points de droit qui ne sont pas inscrits dans les lois de Moïse, et que la secte des Sadducéens rejette pour cela même, disant qu'il ne faut tenir comme légal que ce qui est écrit, et [qu'on n'est pas obligé] d'observer ce qui vient de la tradition des pères. Ce fut la cause de beaucoup de recherches et de dissensions, les Sadducéens n'ayant convaincu que les riches sans réussir à se faire suivre du populaire, tandis que les Pharisiens avaient la foule pour alliée.

Hyrcan pensait avoir porté un coup droit aux Pharisiens en condamnant les lois de surérogation qu'ils avaient imposées au peuple. Ce n'est pas par là qu'ils auraient gagné la faveur populaire. Plutôt le peuple leur resta fidèle malgré tout, leur ayant accordé sa confiance pour une autre raison.

La *Guerre des Juifs,* écrite avant les *Antiquités,* ne parle des sectes qu'après le temps d'Hérode :

Bell., II, VIII, 14 : Des deux premiers (partis), les Pharisiens qui ont la réputation d'expliquer les institutions légales exactement et qui dirigent la première secte, rattachent tout au Destin et à Dieu. Que l'on pratique ou non la justice, cela, pour le principal, dépend des hommes; cependant le Destin aussi concourt dans chaque cas. Toute âme est impérissable, mais seule celle des bons passe dans un autre corps, tandis que celles des méchants sont punies d'un châtiment éternel. Les Sadducéens, le second parti, suppriment complètement le Destin et n'admettent pas que Dieu fasse quoi que ce soit de mal, ni qu'il exerce un contrôle; ils disent que le bien et le mal sont proposés au libre choix des hommes et que l'un ou l'autre découle de la décision d'un chacun. Ils suppriment la survivance de l'âme et les châtiments et les récompenses dans l'Hadès. Et les Pharisiens s'aiment entre eux et s'efforcent de se maintenir en bon accord avec la nation en général, tandis que les Sadducéens ont des mœurs moins civiles les uns envers les autres, et les relations sont rudes envers ceux du même sentiment comme envers les étrangers.

Nous sommes toujours dans le domaine des questions sur le libre arbitre et le concours divin qui sont même plus approfondies (2). Mais Josèphe aborde en outre le problème essentiel, agité par tout le monde, de la survivance après la mort. De plus il esquisse l'attitude que les partisans des deux sectes prenaient entre eux et envers le reste de la nation : les Pharisiens sont aussi désireux de gagner la sympathie que les Sadducéens en sont dédaigneux.

(1) φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι.

(2) *Fate and Free Will in the Jewish Philosophies according to Josephus,* par G. Foot Moore (Harvard theol. Rev. oct. 1929). Ce mode de classification aurait été le fait de Nicolas de Damas transcrit par Josèphe : conjecture proposée sous toutes réserves.

Voici maintenant le tableau définitif au moment où les Romains s'installent en Judée :

Ant., XVIII, I, 3 : Les Pharisiens professent un genre de vie très simple, n'accordant rien à la mollesse, et ils règlent leur estime des biens sur le jugement que leur a transmis la raison, estimant qu'ils doivent s'attacher à observer ce qu'elle a dicté. Ils cèdent à l'autorité de ceux qui sont avancés en âge, et aucun audacieux ne s'élève pour contredire ce qu'ils ont établi. Estimant que toutes choses se font par l'ordre du Destin, ils ne dépouillent cependant pas la volonté humaine de son action sur elles, Dieu ayant jugé bon d'opérer une fusion, en sorte que le volontaire de l'homme concoure avec son conseil, le résultat étant vertu ou vice. Leur foi est que les âmes ont une vigueur immortelle et qu'il existe sous la terre des châtiments et des récompenses, selon qu'elles se sont appliquées durant la vie à la vertu ou au vice, avec la perspective pour les unes d'une prison éternelle, pour les autres, de la faculté de vivre de nouveau. Et c'est pour cela qu'ils sont en crédit auprès du peuple, et que toutes les choses divines, prières et oblation des sacrifices sont accomplies selon leur interprétation. Les villes ont rendu hommage à tant de vertus, pour l'application à ce qu'il y a de plus parfait et dans la pratique et dans la doctrine.

4. La doctrine des Sadducéens fait évanouir les âmes en même temps que les corps, et ils ne se soucient aucunement d'observer autre chose que les lois ; être en désaccord avec les maîtres de la sagesse qu'ils professent est pour eux une vertu (1). Cette doctrine n'a pénétré que chez peu de personnes, à vrai dire les premières en dignité. Ils n'ont pour ainsi dire aucune action. Car lorsqu'ils arrivent aux charges, malgré eux et par nécessité, ils concèdent tout ce que dit le Pharisien, pour ne pas se rendre insupportables à la foule.

Ce portrait des Sadducéens est complété par un trait en opposition avec ce qui a été dit des Pharisiens sous Hyrcan :

Ant., XX, IX, 1 : Le grand prêtre Anan « professait la secte des Sadducéens qui sont au tribunal (criminel) plus cruels que tous les Juifs ».

On pourrait s'étonner que les Pharisiens, si zélés pour la Loi, se soient montrés moins stricts dans la répression que les Sadducéens manifestement entachés de scepticisme. Mais ce scepticisme même rendait les Sadducéens indifférents au sang versé. Ayant la responsabilité des transgressions évidentes, ils ne badinaient pas dans la répression, pour peu que la cause eût quelque aspect politique qui risquât de les compromettre. Les Pharisiens auraient desservi leur cause auprès du peuple par trop de sévérité dans les peines, et ils éprouvaient une véritable tendresse pour le sang d'Israël.

Après tous ces textes on ne s'étonne pas que Josèphe ait embrassé le parti des Pharisiens.

Vita, 2 : Je commençai à mener la vie publique d'après les vues de la secte des Pharisiens, qui se rapproche de ce qu'est le Stoïcisme chez les Grecs,

Vita. 38 : la secte des Pharisiens qui semble l'emporter sur les autres par l'exactitude touchant les institutions légales des ancêtres.

(1) C'est-à-dire que chacun pense à sa façon ; ce sont des sceptiques.

En comparant les Pharisiens aux Stoïciens, Josèphe pensait les honorer aux yeux des Grecs et des Romains; il ne songeait pas à pousser la comparaison trop loin : le panthéisme des Stoïciens, s'accommodant du culte des dieux, même idolâtrique, devait lui faire horreur. Mais l'élévation morale du Portique lui a paru proche de la rigueur des Pharisiens, et son déterminisme absolu prétendait ne pas exclure l'autonomie de la volonté; il devait aussi lui être sympathique par son dogme de la Providence. Il n'a pas cependant cédé à la tentation de comparer les Sadducéens aux Épicuriens pour imiter l'opposition des deux sectes grecques. Il eût cru leur faire une injure imméritée, car les Épicuriens furent toujours chez les Juifs le type des impies.

Après cela, si l'on ne connaissait le procédé de l'historien qui suit successivement des sources d'un esprit tout différent, et sans prévenir, à moins qu'il ne proteste contre l'allégation qu'il veut cependant faire connaître, on serait étonné de trouver sous sa plume un jugement sur les Pharisiens qui reflète l'hostilité ironique d'un courtisan d'Hérode, de Nicolas de Damas très probablement (1) :

Ant., XVII, I, 4 : Il y avait une faction parmi les Juifs de gens très fiers de leur exacte connaissance de la loi ancestrale. Comme ils se donnaient pour agréables à Dieu, le sexe féminin leur était soumis : on les nomme Pharisiens; ce sont les plus capables de résister à un roi, avisés, assez hardis pour faire une opposition ouverte et néfaste.

Les Pharisiens sont encore donnés comme un parti religieux, mais qui n'hésiterait pas à se lancer dans une intrigue politique. Josèphe avait lui-même signalé comment ils avaient abusé cruellement de la faveur d'Alexandra. Il n'eût peut-être pas écrit ces lignes, mais, les trouvant dans sa source, il ne les a pas désavouées.

§ 1. — *Les Pharisiens* (2).

Grâce aux textes spéciaux de Josèphe, et surtout à son histoire, nous pouvons nous faire une idée nette des Pharisiens avant le temps où ils apparaissent avec un si vif éclat dans l'Évangile. On peut même dire qu'ils n'ont pas changé jusqu'à nos jours : il n'existe pas dans l'histoire de parti aussi fidèle à lui-même et au rôle qu'il s'est assigné.

(1) Le texte de Niese est inintelligible, mais on peut établir un très bon texte avec l'apparat de la grande édition, en lisant avec Schürer προσποιουμένοις au lieu de προσποιουμένων οἷς.

(2) Études les plus récentes : *The Pharisees and their teachings*, by Jacob Z. Lauterbach (Hebrew Union college Annual VI (1929) p. 69-139), panégyrique des Pharisiens, plus universalistes que le Christianisme; ils n'ont pas témoigné d'hostilité à Jésus; cf. *RB.*, 1931, p. 104 (Dhorme). — Finkelstein, L. : *The Pharisees, their origin and their Philosophy*, Harvard theol. Rev. july 1929. Les Pharisiens sont des citadins, les Sadducéens des gens de la campagne ; cf. *Theol. — Litz.* 1930 p. 583 s. (W. Baumgartner).

Ce n'est pas un parti démocratique opposé au parti aristocratique des Sadducéens. S'il a eu cette apparence, ce fut par suite de circonstances qui se sont modifiées sans qu'il cessât d'être ce qu'il était essentiellement.

Ce n'est pas un parti de nationalistes farouches en face d'un parti disposé à pactiser avec l'étranger. Quelques Pharisiens ont pris cette attitude, mais parce qu'ils l'ont crue commandée par le principe supérieur qui les guidait. Les francs nationalistes ont été les partisans des Asmonéens, puis les Zélotes.

Ce n'est point une école philosophique, en dépit de quelques termes de Josèphe et de l'analogie qu'il relève avec les Stoïciens, pour prouver aux Romains que les Juifs, aussi bien que les Grecs, avaient cultivé la philosophie.

C'est un parti purement religieux, la religion étant d'ailleurs nationale; ce fut toujours sa force, le secret de son influence persévérante, à peine ce fut son honneur, entamée de nos jours parmi les Juifs.

Nous voudrions les définir : une association qui se flattait de connaître plus exactement que quiconque la loi de Dieu, dans son texte et dans sa tradition, organisée pour la pratiquer plus ponctuellement, et pour l'imposer aux autres.

Nous les avons rencontrés d'abord au temps de la persécution syrienne. Ils formaient un groupe nommé les Assidéens, c'est-à-dire les personnes pieuses, fidèles à leur foi israélite et à la Loi. C'est parmi eux que Judas Macchabée recruta ses meilleures troupes luttant héroïquement pour la cause de Dieu. Ils crurent que cette cause était sauve lorsque les Syriens leur donnèrent pour grand prêtre Alcime, et ne voulurent plus combattre au nom des seuls intérêts de l'indépendance nationale. Détrompés, ils se reprirent et de nouveau se mirent au service de Judas.

C'est sous Jonathan qu'ils apparaissent dans Josèphe avec le nom de Pharisiens. Car ce sont bien les mêmes, personne n'en doute. Pourquoi ce changement de nom, et que s'était-il passé?

Le texte de Josèphe (1) est une véritable parenthèse sur les trois sectes des Juifs, et pourtant elles ne figurent pas dans l'histoire de ce temps, même dans son ouvrage. Les livres des Macchabées ne parlent pas des Pharisiens. Nous concluons que le renseignement de Josèphe est antidaté dans sa précision. Les Pharisiens naissent, mais leur personnalité n'a pas encore été reconnue.

C'est sous Jean Hyrcan seulement qu'ils entrent en scène, avec leur caractère distinctif : les Pharisiens ont imposé au peuple « comme venant de la succession des pères, des points de droit qui ne sont pas inscrits dans

(1) *Ant.*, XIII, v, 9.

la loi de Moïse (1) ». Ils se posent en juges du droit. C'est donc qu'ils constituent un groupe : un groupe qui ne tient son autorité ni du grand prêtre, ni du peuple, mais de la tradition des anciens. Ils ont une tradition relativement à la connaissance de la Loi et à la manière de l'appliquer dans les cas qu'elle n'a pas prévus explicitement. Ils sont donc dirigés par un corps de docteurs qui a conscience de sa valeur, et dont l'autorité tient à sa science même. Désormais ils se distinguent des autres. On a par conséquent pu les nommer Pharisiens, c'est-à-dire « séparés (2) », et l'on comprendra mieux bientôt combien cette appellation était exacte. Ce n'est pas eux qui se la sont donnée, et elle est extrêmement rare dans la Michna (3). Ce fut donc d'abord une sorte de sobriquet qu'ils finirent par accepter, lorsqu'ils se firent un honneur de n'être pas mêlés à tout le monde. Eux-mêmes auraient continué à se nommer les saints (ὅσιοι), comme dans les Psaumes de Salomon, où ils revendiquent ce titre (4).

C'est qu'en effet, à une connaissance plus approfondie de la Loi et de la tradition, dont ils étaient fiers, ils joignaient en principe l'application la plus stricte de la Loi et des points qu'ils en avaient déduits. Pratiquer est mieux encore que connaître : qu'y avait-il dans cette attitude qui ne fût parfaitement louable? L'attachement ponctuel aux plus petites choses, si elles sont commandées, ne laisse pas d'être enseigné dans tous les ordres religieux catholiques comme un principe fondamental. Être fidèle dans les plus petites choses que Dieu commande, c'est lui témoigner un grand amour.

Encore est-il qu'il existe une hiérarchie des choses bonnes, et que les principales ne doivent pas être subordonnées aux moindres, comme si l'on sacrifiait la charité à l'observance de quelque point de règle. C'est ce que les prophètes avaient inculqué fortement, en montrant la supériorité de la loi morale et de la charité sur le culte lui-même.

Les Pharisiens avaient ajouté à la Loi des points nouveaux. Mais cela était nécessaire. La Loi n'avait pas tout prévu. Il fallait régler un grand nombre de cas au jour le jour, c'est-à-dire rendre des arrêts. Ceux des anciens faisaient autorité; d'autres venaient s'y joindre. Quand les plus doctes, après de longues veilles, de non moins longues discussions, étaient tombés d'accord sur un point, il était sage de suivre leur décision : c'est le principe de toute jurisprudence.

On sait que les avis des prudents de Rome, ce qu'on a appelé la raison

(1) Texte cité plus haut, p. 269.

(2) En hébreu *parouchim* (פרושים), en araméen *parichin* (פרישין) signifie les « séparés ». De qui? Du vulgaire impur, comme nous le verrons tout à l'heure. Les hésitations de Moore (*Judaism*, I, 60 ss.) ne sont pas justifiées.

(3) Schürer (II, p. 468) cite les passages dans *Jadaïm* IV, 6-8; *Khagiga* II, 7; *Sota*, III, 4.

(4) Voir plus haut, p. 158.

écrite, n'ont eu force de loi que dans la législation de Justinien qui a fait un choix. Jusque-là on risquait de s'égarer dans un mélange de sentences contradictoires. Chez les Juifs personne n'avait un pouvoir législatif comparable à celui de Moïse. Il y avait donc une situation fausse pour les docteurs, s'efforçant vainement de mettre leurs déductions plus ou moins justes sur le même rang que le texte lui-même (1). Se croyant obligés de faire prévaloir une autorité qu'ils n'avaient pas, il leur est arrivé de tomber dans une infatuation voisine de la présomption et de l'orgueil. Mais le principal danger était de se faire de la supériorité dans la doctrine et dans la pratique une raison de se séparer des autres et de les mépriser. C'est ce qui se produisit, et voici comment. Les trois points sur lesquels les docteurs insistèrent surtout furent le sabbat, le soin de la pureté légale, le paiement des dîmes aux lévites et aux prêtres. Le sabbat était d'institution divine, une institution si sage que les peuples modernes se font une loi de la pratiquer, avec une certaine tendance à prendre deux jours de repos par semaine au lieu d'un!

Les Pharisiens, épiloguant sur les mots, étaient arrivés à multiplier les interdictions sur ce point capital, où la dérogation ne pouvait échapper aux regards. Nous n'indiquons pas ces cas, un véritable défi au bon sens, comme de ne pas manger un œuf pondu le jour du sabbat, ou un fruit tombé de l'arbre à pareil jour (2). Il suffit de noter ici qu'une observation très stricte de ces points, souvent impossible au vulgaire, mettait les Pharisiens dans une classe à part, grandement scandalisée de dérogations aux règles nouvelles qu'ils avaient posées.

Le point des impuretés était une pierre d'achoppement encore plus scabreuse. Beaucoup d'impuretés étaient formellement inscrites dans la Loi. Qu'on veuille bien le noter, ce qu'il y a là d'étrange pour nous, ce ne sont pas les règles en elles-mêmes, que nous nommerions des précautions parfois excessives de propreté, ou des mesures prophylactiques contre la contagion, mais qu'elles figurent dans un Code sacré (3). On doit convenir que ce ne sont pas des points révélés d'en haut comme ayant une importance majeure pour la conscience et les rapports de l'homme envers Dieu, mais des coutumes établies dans un peuple fier de s'élever au-dessus des peuplades où l'on vivait dans la promiscuité et dans la saleté. Par suite du caractère universel de la Loi, elles avaient été ratifiées par l'autorité divine. L'épithète d'impur, libéralement prodiguée dans des

(1) Ce qu'ils ont fait expressément, car la tradition, elle aussi, remontait à Moïse; cf. *Le Messianisme...*, p. 143 s.

(2) *Bessa*, I, 1; *Pesaḥim*, IV, 8b.

(3) Pollutions involontaires *Lev.* XV, 16 s.; périodes des femmes XV, 19-24; accouchements XII; union conjugale XV, 18; les cas de maladie, les cadavres, etc.

cas où ce terme paraît trop dur, tient au langage du temps. Il n'était pas prescrit d'éviter toutes ces impuretés; ce qui était édicté avant tout, c'était la purification, car il était des impuretés contractées par l'exercice d'un acte légitime, sans le moindre péché, même véniel. En somme on était obligé de se laver, de prendre un bain, dans les cas les plus graves d'offrir un petit sacrifice, ce qui n'obligeait pas à un voyage spécial à Jérusalem. Il eût été grave d'aller dans le Temple en état d'impureté (1), mais il était facile de s'en abstenir.

Les idées anciennes (2), sanctionnées par le droit divin, admettaient une certaine contagion de l'impureté, qui est encore dans la nature, et que la Loi étendait fort loin, mais qu'une époque plus civilisée n'aurait pas dû étendre encore davantage (3). Il eût fallu s'en tenir strictement aux cas déterminés, relatifs surtout aux « impuretés » des femmes.

Sur ce point, comme sur celui du sabbat, l'imagination des scribes s'était donné libre carrière. Le « saint » craignait de se contaminer par le simple contact de ceux qui ne se seraient pas purifiés, et pour plus de sûreté il soupçonnait d'être dans ce cas tous ceux qui ne faisaient pas profession de sainteté. Notez que ce saint encourait très délibérement une impureté légale par l'union entre époux; il n'y voyait sûrement pas une raison de s'abstenir. Mais lorsqu'il s'agissait d'entrer en relations avec le prochain, l'impureté devenait un fantôme redoutable comme si l'on était responsable de la négligence qu'on lui imputait, peut-être gratuitement.

C'est là, si nous ne nous trompons, l'erreur fondamentale du pharisaïsme : faire du zèle religieux une raison d'éviter les relations cordiales avec le prochain et presque un devoir de le mépriser comme impur.

Autre scrupule à propos des dîmes. Le clergé n'avait pas eu de terres lors du partage. Par un principe admirable, Dieu était son partage. C'était aux autres à pourvoir à son entretien. D'où les dîmes à payer aux prêtres et aux lévites sur les fruits du sol (4).

Les paysans étaient-ils toujours exacts à payer ces dîmes? Vraisemblablement non, d'autant que les Pharisiens ajoutaient à la liste des objets imposés. Le fossé se creusait, le cas de conscience devenait obsédant. Lorsque le Pharisien achetait des légumes au marché, avait-il le droit de les consommer si la dîme n'avait pas été d'abord prélevée? Il s'en faisait un scrupule que la loi ne lui avait pas imposé ni même sug-

(1) *Lev.*, xv, 31.
(2) *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., p. 141-157.
(3) Les modernes sont étonnés presque choqués que le sujet des périodes mensuelles des femmes occupe une quinzaine de versets dans la Bible. Dans le Talmud c'est tout un traité (*Nidda*) qui roule sur la situation tragi-comique d'un docteur marié.
(4) *Num.*, XVIII, 20-32; *Dt.*, XIV, 22-29.

géré. Son devoir était d'acquitter la dîme pour son compte; il n'était pas obligé de supposer que son prochain était coupable. Et cependant les consciences avaient été angoissées à ce point que Jean Hyrcan avait dû les calmer. Il avait statué, qu'à la condition de payer une dîme supplémentaire, il était licite de manger les légumes, verts ou secs, achetés sur le marché, sans froisser sa conscience (1). Le scrupule des Pharisiens était ainsi apaisé. Ils formaient donc déjà un corps de gens à la conscience délicate, sans cesse menacée par le sans-gêne du *Vulgaire*. Celui-ci sera désigné désormais par un terme qui se rencontre déjà ici, c'est le *'Am ha-aretz* (2), le peuple du pays. On a beaucoup discuté sur le sens de ce terme. *Le 'Am ha-aretz* est-il le paysan, celui qui va vendre ses légumes au marché sans se soucier trop de la dîme ni de l'impureté? Mais un citadin peut-être cet homme du pays. Est-ce un homme sans fortune? Mais ce peut être un riche. Quelqu'un qui ne connaît pas la Loi, un ignorant? Nous touchons au point sensible. Celui qui ne connaît pas la loi n'est pas en état de la mettre en pratique (3). L'ignorance est donc la racine du mal. Comme ignorant, cet homme est précisément aux antipodes d'un docteur. Le docteur sait et observe; l'ignorant ne sait pas et ne peut donc pas pratiquer. Or les docteurs et leurs disciples se sont constitués en un groupe. Dès lors l'opposition est toujours entre les *'amê ha-aretz* et les *Khaberim,* c'est-à-dire « les associés », de sorte que l'associé — le *Khaber* — regardera plus ou moins comme « gens du pays » tous ceux qui ne font pas partie de sa corporation.

C'est là en effet le nœud de toute la question sur le Pharisaïsme. Les Pharisiens, du moins les plus résolus d'entre eux, ont formé une sorte de congrégation — c'est leur nom de *Khaberim* — avec une probation suivie, si le candidat en est digne, d'une admission régulière, selon leurs principes propres déjà dégagés: la connaissance et la pratique de la Loi.

Alors un ordre religieux gouverné par des théologiens? Quoi de plus louable?

La différence entre les ordres catholiques et la congrégation pharisienne est dans le but même de l'association. Le principe catholique est celui de la diffusion de la charité surnaturelle, fût-ce seulement, et très efficacement, par la prière, tandis que la profession de *Khaber* consistait à s'engager

(1) *Sota* 48[a], commenté dans Strack-Billerbeck, II, 500 : « Celui qui achète des fruits d'un *'Am ha-aretz* doit en prélever la première et la seconde dîme ». Tout un traité de la Michna, *Demaï*, est consacré à ces fruits douteux (דמאי). Le terme *'am ha-aretz* remonte donc au temps du prêtre Jean, d'après la tradition qui prétend citer le texte.

(2) עם הארץ, plur. עמי הארץ, Cette forme plurielle est celle qui désigne les païens demeurés dans le pays dans *Esdras,* x, 2. 11 et *Neh.*, x, 31. 32.

(3) כל שאינו לומד אינו עושה; « qui n'étudie pas ne pratique pas », dans SL, 26, 14 (451[a]), cité par *Str.-Bill.,* II, p. 496. L'ignorant ne peut devenir un saint : c'est une antithèse du principe chrétien.

en particulier à n'acheter aucun légume vert ou sec à un *'am ha-aretz*. Au lieu de créer un lien surnaturel, d'être le principe d'une action féconde par la charité, temporelle et spirituelle, elle mettait une barrière, elle isolait, elle retranchait le Pharisien dans sa supériorité intellectuelle et morale (1). M. Moore (2) suppose que le Pharisien dans son zèle faisait tout pour amener la masse du peuple à la pratique de la Loi. Il ne cite aucun texte qui le prouve.

On admet volontiers que telle était l'intention ultime du Docteur. Mais son premier devoir était d'éviter le contact du vulgaire pour ne pas se contaminer, de ne faire du commerce avec lui que le moins possible. De sorte que l'état normal était du côté du Pharisien la défiance qui soupçonne et déjà condamne, et par conséquent le mépris. C'est la sentence du grand Hillel : « L'homme qui n'est pas cultivé n'a pas la crainte du péché, le peuple du pays ne peut pas être pieux » (3), en hébreu *Khasid*. On ne pouvait marquer plus énergiquement que le vulgaire et les Assidéens forment deux classes distinctes. Le principe de l'isolement orgueilleux, toujours à craindre pour les groupes avantagés intellectuellement, même dans les ordres religieux, sortait ici tous ses effets, parce que la préservation du contact était la condition même qui constituait le groupe dans son intégrité et sa sainteté. L'esprit de secte faisait le reste, si bien que tout docteur, fût-il d'une science reconnue et d'une vie intègre, qui n'appartenait pas à l'association était bien près d'être un *'am ha-aretz*, ou plutôt l'était formellement (4).

La faute des « saints » fut de faire de leur pureté légale la base même de leur sainteté ; cette pureté ne pouvant être acquise que par l'isolement, le peuple a eu raison de les nommer Pharisiens (5). Les Associés étaient à leurs propres yeux l'élite du parti, son cœur et son âme. Ils existaient dès le temps de Jean Hyrcan, puisque leur repoussoir l'*'am ha-aretz* existait. Ce sont les 6.000 Pharisiens (6) dont parlait Josèphe, car leurs adeptes moins engagés devaient être bien plus nombreux.

(1) *Demaï*, II, 3 que Str.-Bill. estiment dater au plus tard du temps de Hillel : « Celui qui se résout à être un *khaber* ne doit vendre à un *'Am ha-aretz* aucun fruit, ni frais ni sec, (de peur qu'il ne le rende impur) ni acheter de lui aucun fruit frais (peut-être contaminé) et il ne se rend pas l'hôte d'un *'Am ha-aretz*, et il ne le reçoit pas comme hôte dans ses vêtements à lui ».

(2) II, p. 73.

(3) *Aboth*, II, 6 : אֵין בּוּר יְרֵא חֵטְא וְלֹא עַם הָאָרֶץ חָסִיד. Un *Bour*, d'après le parallélisme, est un rustre, comme un terrain demeuré en friche (du verbe בּוּר).

(4) Str. Bill., II, p. 496, citant *Soṭa*, 22[a] : « Il a été dit : Si quelqu'un a étudié l'Écriture et le Michna, mais n'a pas fait son service auprès des disciples des écoles, d'après R. Éléazar (vers 270) c'est un *'am ha-aretz ;* d'après R. Samuel ben Nachman (vers 260), c'est un rustre. » Même parallélisme que dans Hillel !

(5) Dans 'Aruk : « un Pharisien est quelqu'un qui se sépare de toute impureté et s'abstient de manger quoi que ce soit d'impur ». (Cité par Moore, I, p. 60)

(6) *Ant.*, XVII, II, 4.

Ce sont eux qui ont nommé le vulgaire *'am ha-aretz* par une allusion manifeste à ce peuple du pays qui était à moitié païen, tandis qu'eux étaient le véritable Israël. Ce sont eux que l'Évangile désigne sous le nom de Pharisiens, et qui ont mérité les reproches du Seigneur.

Et c'est pour s'opposer à ce mépris des petites gens par les doctes que Jésus a fait appel à la connaissance qu'il avait comme Fils des complaisances du Père, ce sont ces prudents et ces sages dont il a dit : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, pour avoir caché ces choses aux sages et aux entendus, et pour les avoir révélées aux petits » (1).

Quant à la doctrine des Pharisiens sur ce que nous appellerions l'omniscience de Dieu et sa causalité universelle, elle découlait des termes plus simples et aussi forts de l'Ancien Testament. La liberté humaine n'y était pas moins affirmée, sinon par une déduction psychologique, du moins par la responsabilité de l'homme capable de choisir le bien ou le mal. Les Pharisiens ont tenu, comme dira Bossuet, les deux bouts de la chaîne, sans essayer une théorie de conciliation : les termes que leur prête Josèphe ne sont pas particulièrement heureux, et semblent atteler ensemble la liberté et l'action divine, au lieu de subordonner l'humain au Divin.

Leur foi en la rétribution après la mort était ferme, et aussi en la résurrection. Nous l'avons déjà constaté à propos des Psaumes de Salomon. Aussi n'y aura-t-il aucune controverse entre Jésus et eux sur ces points fondamentaux. Il a plutôt recommandé leur autorité comme docteurs quand ils commentaient la loi de Moïse (2).

C'est comme docteurs que les Pharisiens sont représentés par Josèphe. Et incontestablement les docteurs étaient l'élite du parti, ceux qui donnaient le ton par leur enseignement, leur conduite, leurs allures, le prestige de leurs écoles et le nombre de leurs disciples. Mais il va sans dire que beaucoup de Juifs zélés étaient admis dans l'association, quand ils n'auraient fait aucune étude spéciale de la Loi, à la condition d'être présentés par un Maître, et de suivre les règles de la pureté. C'est ainsi que des laïcs zélés suivent la direction de certaines écoles dans le christianisme, ordinairement plus affirmatifs que leurs maîtres, parce qu'ils ne font pas les distinctions nécessaires, et plus intolérants, parce que moins expérimentés. L'autorité des chefs, docteurs et gens du monde, s'étendait beaucoup plus loin que l'association des purs. D'après Josèphe, nous l'avons vu, ils avaient tellement conquis l'opinion, que les Sadducéens eux-mêmes étaient obligés de se parer de leurs maximes devant le peuple, s'ils ne voulaient pas s'aliéner les esprits.

Il est impossible cependant qu'ils n'aient pas rencontré des adversaires

(1) *Mt.*, XI, 26.
(2) *Mt.*, XXIII, 1.2.

résolus parmi ces « peuples du pays » qu'ils méprisaient, ou même parmi des exaltés, qui les jugeaient trop politiques. Parmi ces derniers, il faut citer l'auteur de l'Assomption de Moïse, dont nous détachons ici ce qui est, croyons-nous, relatif aux Pharisiens (VII, 3-10) :

Et on verra régner sur eux des hommes pestilentiels et impies se disant justes et qui s'exciteront à la colère. Ce seront des hommes frauduleux se complaisant en eux-mêmes, déguisés de toute façon et aimant les festins; gloutons..., dévorant les biens... et disant qu'ils le font par piété... faux, se cachant pour qu'on ne puisse les connaître, sans frein de piété dans le crime, remplis d'iniquité de l'Orient à l'Occident, projetant la débauche et la luxure, mangeant et buvant, se croyant déjà princes, et tandis que leurs mains et leurs esprits touchent des choses impures, leur bouche profère des paroles, superbes, et ils osent dire : « ne me touche pas, tu me souillerais ».

Manifestement la charge est excessive. On n'a jamais reproché aux Pharisiens une vie de luxe et de débauche ouverte, et pour cette raison M. Charles a désigné les Sadducéens (1). Mais l'auteur n'a pas parlé d'une luxure effrénée dans le style d'Alexandre Jannée : il a eu soin de dire que ces hommes se cachaient. Ce sont donc bien des Pharisiens qu'il a en vue, quoique le reproche d'hypocrisie soit plus accentué que dans l'Évangile, qui n'attaque pas la morale sexuelle des Pharisiens.

§ 2. — *Les gens du livre.*

On sait que Mahomet a nommé les Juifs et les chrétiens « gens du Livre » (2). Dans la bouche de ce nomade presque inculte, c'était un titre honorable. Ses disciples ont composé un livre en son nom, et ses partisans, résolus à n'avoir d'autre loi que celle du Prophète, ont composé une tradition qui le faisait parler pour résoudre les cas nouveaux. Ce fut comme une réédition de ce qui s'était passé dans le judaïsme, dont les docteurs méritent par excellence ce titre de gens du livre.

Le livre, pour eux, c'est la Bible, c'est-à-dire un certain nombre d'écrits reconnus pour inspirés par l'Esprit de Dieu, dictés par Dieu, en un mot revêtus d'une autorité divine.

I. Le Canon (3).

Le développement de ce thème appartient à la théologie de l'Ancien Testament.

Nous voulons seulement noter ici quel fut le point de vue du judaïsme. Le principe du Canon, c'est-à-dire l'existence d'ouvrages inspirés par

(1) *Apocrypha and Pseudepigrapha*, II, p. 419.
(2) *Coran.*, sourate I, 109; III, 64.65,69,70,71,72,75, etc.
(3) *Kanon und Text des Alten Testaments...*, von Dr. Frantz Buhl, Leipzig, 1891.

Dieu, qui sont pour tout juif fidèle la règle de ce qu'il doit croire et pratiquer, c'est le principe même du judaïsme que nous avons vu se former lors de la proclamation solennelle par Esdras de la loi de Moïse. Elle fut toujours la partie essentielle de l'Écriture. Mais si les Israélites furent souvent rebelles aux prophètes envoyés par Dieu, personne ne niait le fait des communications divines. On se demandait seulement si Dieu avait vraiment parlé à tel ou tel. Après le retour de la captivité, la preuve était faite pour les envoyés de Dieu d'après la confirmation de la prophétie par les faits. Les prières liturgiques employées dans le Temple et attribuées à David devaient avoir le même rang. Il était tout indiqué d'en former une bibliothèque. On voyait dans les archives et dans les mémoires de Néhémie « comment Néhémie fonda une bibliothèque et y recueillit les livres concernant les rois et les prophètes, ceux de David, et les lettres des rois (de Perse) au sujet des présents (offerts par eux) (1) ». Judas Macchabée imita son exemple : « Il recueillit tous les livres qui avaient été dispersés pendant la guerre que nous avons eue à soutenir, et ils sont entre nos mains. Si donc vous avez besoin d'en (avoir des exemplaires), envoyez-nous des messagers qui vous les porteront », écrivaient les Juifs de Jérusalem à ceux d'Égypte (2).

Au temps de Judas on ne se souciait plus autant des lettres des rois de Perse, et ce sont les livres des pères qui faisaient le lien entre les Juifs dispersés. Quand le petit fils de Jésus, fils de Sirach, traduisit en grec pour les Juifs d'Égypte l'œuvre de son aïeul, il note comme son mérite principal de s'être « beaucoup appliqué à la lecture de la loi, des prophètes et des autres livres de nos pères » (3). C'est l'ordre que suivent encore les Juifs dans leur Bible : la loi, les prophètes et les (autres) écrits.

Il existait donc une sorte de bibliothèque sacrée. La loi l'était par excellence. Les Prophètes avaient parlé au nom de Dieu. Quels étaient les autres livres dignes d'être associés à ceux-là, et placés en quelque sorte sur le même rang? Qui avait le droit de faire ce choix? Était-il fait une fois pour toutes? Ces questions ont préoccupé les critiques et les théologiens, et l'accord est loin d'être établi. Nous dirons ce qui nous paraît le plus vraisemblable.

Incontestablement pour reconnaître à certains livres une autorité divine, il faut posséder une autorité du même ordre.

Antrefois plusieurs théologiens catholiques ont résolu la question par « la Synagogue ». Habitués à l'autorité d'une Église visible, avec sa

(1) *II Macch.*, II, 13.
(2) *II Macch.*, II, 14.
(3) Eccli., Prologue.

hiérarchie et son chef, ils lui ont donné une contrepartie dans le passé sous le nom de « la Synagogue ». Rien de plus propre à fixer les idées par une image : la Synagogue aveuglée au pied de la Croix, et de l'autre côté l'Église (1). Bossuet n'a pas hésité à lui conférer, au nom de Jésus-Christ, l'infaillibilité, bien entendu avant qu'elle fût devenue aveugle par la condamnation de son Messie : « Il (Jésus-Christ) attribue clairement à la Synagogue une vérité infaillible; en sorte qu'il fallait tenir pour certain tout ce qui avait passé en dogme constant de la Synagogue » (2). La Synagogue aurait donc pu constituer son Canon, et l'aurait transmis à l'Église.

Mais cet être de raison ne résiste pas à l'analyse. Dans le passage que vise Bossuet, Jésus parle des docteurs Pharisiens (*Mt.*, XXIII, 2 s.). Peut-on admettre qu'ils aient constitué la Synagogue à eux seuls, à l'encontre du Sacerdoce? Et le Sacerdoce, infecté d'erreurs sadducéennes, était-il une société infaillible? Il faut donc reconnaître avec Cornely-Merk que l'autorité des témoignages et des écrits des Juifs est en elle-même de nulle valeur pour nous (3), et que par conséquent l'Église n'est nullement liée par la décision des anciens Juifs. Cependant elle honore leurs livres sacrés. Sur quoi se sont-ils appuyés pour les reconnaître? D'après les mêmes auteurs, Josèphe a allégué le vrai motif du Canon, l'autorité des prophètes (4).

Et sans doute quelques prophètes ont fourni eux-mêmes la preuve de la révélation qu'ils avaient reçue. Mais peut-on en dire autant d'un livre comme le premier des Macchabées qui rend lui-même témoignage de l'interruption de la prophétie (IV, 46; IX, 27; XIV, 41) et que cependant l'Église tient pour inspiré? Tant de faux prophètes et de voyants alléguaient leurs révélations et leur droit de parler au nom du Seigneur qu'il était impossible de savoir à quoi s'en tenir sans un contrôle qui suppose une autorité constituée.

Cette autorité existait dans le Sacerdoce. C'était aux prêtres à enseigner au peuple son devoir d'après la Loi elle-même (*Lev.*, X, 9 ss.; *Dt.*, XXXI, 9-13), et le prophète Osée l'avait reconnu (*Os.*, IV, 4. 6). En fait, les prêtres et les lévites n'étaient pas seulement des instructeurs ès choses religieuses (*II Rois*, XVII, 27 s.), mais aussi des juges (*II Chr.*, XVII, 7-9; XIX, 8-11). Sous les Perses, le pouvoir royal ayant disparu, leurs fonctions n'en furent que plus actives. Encore que tel ou tel grand prêtre se soit montré répréhen-

(1) Dès le IVe siècle dans la basilique de sainte Sabine à Rome.

(2) *Meditations sur l'Évangile*, 53e jour.

(3) *Introductio...*, p. 24. *Testimoniorum vel scriptorum Iudaicorum auctoritas qua talis nulla est pro nobis.*

(4) *Op. l.*, p. 34 : Quaestio vero, *quomodo* Iudaei ad agnitionem ss. librorum pervenerint, ita solvenda est, ut prima agnitio sine dubio repetenda sit ex *revelatione* ac proinde ex *munere prophetico*.

sible, l'union du sacerdoce et de l'espérance messianique avait été solennellement promulguée par le prophète Zacharie sous le symbole des deux oliviers (iv, 12), représentant les deux oints, le prêtre et le roi de l'avenir.

C'était donc aux prêtres qu'il appartenait d'interpréter la loi, de créer la jurisprudence, et aussi de déterminer quels étaient les livres sacrés. Les prophètes du temps du second temple furent admis sans difficulté : Aggée, Zacharie, Malachie. Daniel était daté de l'époque babylonienne. Les partis n'étant pas encore nés, l'opinion se faisait, unanime, sous la direction des prêtres. Mais bientôt le sacerdoce se désintéressa de son rôle doctrinal ou devint suspect d'indulgence pour les doctrines helléniques. Il était naturellement hostile à l'acceptation d'Écritures nouvelles. Très probablement, absorbé dans l'étude de la loi, qui lui était indispensable pour régler les cérémonies et rendre la justice, il ne regardait pas comme aussi sacré, — du moins les prêtres attachés aux Sadducéens — les histoires, les prophéties, les livres de Sagesse ni les psaumes anciens. A plus forte raison devait-il se montrer froid pour des productions nouvelles.

Cependant d'autres avaient recueilli le ministère de l'interprétation de la Bible de ses mains défaillantes, et ne demandaient qu'à poser les principes d'après lesquels on devait juger. Eux-mêmes, nous les avons vus pénétrer dans le tribunal suprême de la nation. Du coup « la Synagogue » était divisée. Les docteurs pharisiens faisaient une plus large part à l'Esprit, et ils ont composé quelques ouvrages dans le style des écrits canoniques, du moins des Psaumes.

Pourtant ils n'ont pas osé heurter de front les opinions conservatrices ; ils ont même admis une intermittence dans l'action de ces envoyés de Dieu qu'étaient les prophètes, et qu'un prophète, Zacharie (xiii, 2-6), avait regardés comme un ministère suranné. Ils donnèrent donc les mains à l'exclusion des écrits qui ne passaient pas pour à peu près contemporains d'Esdras. Pour eux il n'y avait qu'une alternative : le livre était tout à fait sacré ou il ne l'était pas du tout. Selon leur manière de réaliser les concepts dans un formalisme très extérieur, le livre souillait les mains, ou il ne les souillait pas. Regardant l'extrême sainteté comme une qualité sensible qui se communiquait aux mains par le contact des livres, ils jugeaient que c'était la profaner que de se servir ensuite des mains pour un usage profane, d'où la nécessité de les laver, comme si elles avaient contracté une souillure : sainteté et impureté exigeaient le même rite de lavage, et finissaient par fusionner dans la même qualification d'antérieure souillure (1).

(1) *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd. p. 149. Buhl, p. 7 semble accepter la raison puérile d'éviter qu'on se serve des rouleaux sacrés en guise de housses sur les bêtes de somme (*Tos. Iadaïm*, II, 19 s. 684, 2).

On croyait au temps de la Michna que l'école de Hillel admettait certains livres comme canoniques, tandis que l'école de Schammaï ne les acceptait pas (1). Le doute portait surtout sur l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques; pourtant Esther, Ézéchiel même, furent attaqués. La controverse sur ces points n'est pas une preuve qu'on n'ait pas abouti à un certain accord dès le temps de Hillel. En tout cas Josèphe était parfaitement fixé sur l'existence des livres sacrés et sur leur nombre (2) :

Il n'existe pas chez nous une infinité de livres en désaccord et en contradiction (3). mais vingt-deux seulement qui contiennent les annales de tous les temps et obtiennent une juste créance. Ce sont d'abord les livres de Moïse, au nombre de cinq, qui comprennent les lois et la tradition depuis la création des hommes jusqu'à sa propre mort. C'est une période de trois mille ans à peu près. Depuis la mort de Moïse jusqu'à Artaxerxès, successeur de Xerxès au trône de Perse, les prophètes qui vinrent après Moïse ont raconté l'histoire de leur temps en treize livres. Les quatre derniers contiennent des hymnes à Dieu et des préceptes moraux pour les hommes. Depuis Artaxerxès jusqu'à nos jours, tous les événements ont été racontés, mais on n'accorde pas à ces écrits la même créance qu'aux précédents, parce que les prophètes ne se sont plus exactement succédé (4). Les faits montrent avec quel respect nous approchons nos propres livres. Après tant de siècles écoulés, personne ne s'y est permis aucune addition, aucune coupure, aucun changement. Il est naturel à tous les Juifs, dès leur naissance, de penser que ce sont là les volontés divines, de les respecter, et au besoin de mourir pour elles avec joie.

Josèphe ne parle que de vingt-deux livres, et la tradition rabbinique s'est arrêtée au chiffre de vingt-quatre (5). Mais on convient que ce sont les mêmes, parce qu'il a joint Ruth aux Juges et les Lamentations à Jérémie. Comme il a écrit le « Contre Apion » après l'an 93 (6), et que les Juifs se transmettaient très vite les nouvelles dans l'empire, il est peut-être l'écho d'une décision qu'on croit avoir été fixée au synode de Jamnia, en 90, quand Gamaliel II fut déposé (7), au moment où le Pharisaïsme entra résolument dans sa méthode de concentration et de préservation de la Loi.

« R. Siméon b. Azaï dit : J'ai entendu dire des soixante-douze Anciens au jour où ils ont donné la présidence à R. Éléazar b. Azariya, qu'il avait été décidé que le Cantique et Qoheleth souillaient les mains ». Cette question tranchée — du moins on le croyait — tout le Canon était fixé. Cepen-

(1) *Eduyoth*, v, 3.
(2) *Contre Apion*, I, 8, 38 ss., Trad. de Léon Blum, éd. Budé, p. 10,
(3) Comme chez les Grecs.
(4) διὰ τὸ μὴ γένεσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. Il n'y a plus eu de succession suivie et en quelque sorte officielle des prophètes.
(5) Énumération dans une baraïta de *baba batra*, 14[b] et 15[a], mais pas encore dans la *Michna*.
(6) C'est-à-dire après les *Antiquités*.
(7) *Iadaïm*, III, 5.

dant ce témoignage n'est pas irrécusable. Aussi M. Derenbourg a écrit (p. 297) : « Nous ne trouvons nulle part le récit d'une réunion de Pharisiens qui se serait particulièrement occupée de la question du Canon. »

Si donc on se demande en somme par quelle autorité a été constitué le Canon, il faut distinguer. Les livres qui en font partie ont été d'abord reconnus pour sacrés par l'entente du prophétisme et du sacerdoce. Les docteurs pharisiens ont maintenu les anciens principes, contre le sacerdoce nouveau, pour se conformer à une tradition ancienne. La limitation à vingt-quatre livres est leur œuvre. Elle excluait tout livre postérieur à Artaxerxès I[er], c'est-à-dire à Esdras, type et modèle des scribes, sous prétexte que la prophétie était éteinte. C'était commettre une confusion entre le prophétisme, envisagé comme une institution normale pour diriger le peuple et même ses chefs, institution qui n'existait plus (1), et le pouvoir de l'Esprit qui souffle où il veut, et qui continuait à s'exercer dans Israël. La décision des docteurs est donc empreinte d'un certain pessimisme, elle tend à remplacer l'action vivante de Dieu sur les esprits par l'interprétation des anciens textes.

Si les docteurs pensaient réellement que le prophétisme était suspendu, ils devaient donc attendre l'avènement du prophète fidèle. Rien ne les obligeait à trancher cette question, d'autant que leur exégèse, qu'ils regardaient comme une obligation professionnelle, était concentrée dans l'étude de la Loi, et tout au plus des prophètes. Peut-être ont-ils voulu réagir contre le débordement des livres nouveaux, surtout des apocalypses, qui devaient à bon droit leur paraître suspects, peut-être même à la fin du I[er] siècle étaient-ils en défiance des nouveaux prédicateurs qui croyaient parler au nom de l'Esprit en répandant la doctrine de Jésus-Christ. Quelle que soit l'époque où les Pharisiens ont abouti à une entente sur le point du Canon, les discussions se sont prolongées longtemps encore (2), comme ce fut aussi le cas dans l'Église avant la décision solennelle et précise du Concile de Trente : elle seule possède le pouvoir souverain pour prononcer sur la canonicité des livres même de l'Ancien Testament.

(1) Josèphe semble admettre des écrivains et des prophètes jusqu'au temps d'Antiochus Épiphane; s'il ne s'est pas contredit il aura distingué entre des prophètes isolés et une succession régulière de prophètes; cf. *Bell., Prooem.* 8 : ὅπου δ'οἵ τε τούτων συγγραφεῖς ἐπαύσαντο καὶ οἱ ἡμέτεροι προφῆται, τὴν ἀρχὴν ἐκεῖθεν ποιήσομαι τῆς συντάξεως. En fait il remonte à Antiochus par un résumé rapide.

(2) Saint Jérôme a conservé la mémoire de ces disputes. Quoique l'Ecclésiaste passât pour l'œuvre de Salomon, sa doctrine l'avait rendu suspect, et il n'avait prévalu qu'à cause de son dernier chapitre : *Aiunt Hebraei quum inter caetera scripta Salomonis quae antiquata sunt nec in memoria duraverunt et hic liber obliterandus videretur eo quod vanas Dei assereret creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum n ero poneretur* (*Comm. in Ecclesiast.*, XII, 13).

II. Les Synagogues.

Si les docteurs laïques ont supplanté les prêtres et les lévites dans l'enseignement doctrinal, ce fut surtout grâce aux synagogues.

La religion a toujours un caractère social. Pour en exercer les actes il faut donc s'assembler. L'assemblée — dans quelque langue que ce soit, — est le peuple fidèle rendant hommage à son Dieu. En dehors du moment où on est réuni, on peut regarder les croyants comme une congrégation, une communauté de l'ordre religieux. En fait, lorsque l'assemblée se tient non pas dans la place publique, comme à Athènes, mais dans un édifice, on dira néanmoins qu'on va à l'assemblée, et le mot qui désignait l'assemblée désignera maintenant le local où elle se réunit. Ce fut surtout le cas pour les églises chrétiennes et pour les synagogues juives (1).

Nous sommes habitués par les Évangiles au sens de lieu de réunion où on lisait et où l'on commentait l'Écriture; les synagogues ont servi de point de départ à la prédication de Jésus, et par conséquent de l'évangile.

Elles ont été connues de Josèphe. Moïse, auquel il fallait tout faire remonter, aurait compris que l'enseignement théorique n'était pas assez efficace s'il n'était fréquemment inculqué : « Il a proclamé la loi l'enseignement le plus beau et le plus nécessaire; ce n'est pas une fois, ni deux, ni plusieurs, qu'il faut l'entendre : mais il a ordonné que chaque semaine, abandonnant tous autres travaux, on se réunît pour écouter la loi et l'apprendre exactement par cœur » (2).

Philon remonte aussi à Moïse, et tout en donnant à ces lieux de réunion le nom d'oratoires, il n'y voit pas autre chose que des écoles de vertu (3).

L'accord étant parfait sur le caractère essentiel des synagogues, les critiques refusent avec raison d'en attribuer la fondation à Moïse. Schürer ne répugne pas à les dater du temps d'Esdras (4).

(1) En hébreu קָהָל, l'assemblée, la communauté religieuse, n'est pas devenue synonyme de lieu de culte, car la réunion se faisait à ciel ouvert dans les parvis du Temple. Mais le verbe כָּנַס « rassembler » a formé כְּנֵסֶת « rassemblement », d'où בֵּית כְּנֵסֶת « la maison de rassemblement » et simplement כְּנֵסֶת, mais seulement dans l'hébreu post-biblique, car l'institution n'est pas très ancienne. Les LXX ont traduit קָהָל par συναγωγή, « rassemblement » plutôt que par ἐκκλησία, « assemblée convoquée », qui a été revendiqué par les chrétiens : l'église, aller à l'église, soit à la réunion, soit au lieu. Chez les Juifs la συναγωγή, assemblée, est devenue le lieu. Le passage d'une idée à l'autre est sensible dans *Jac.*, II, 2, où l'on peut hésiter entre les deux sens. Dans l'Apocalypse la synagogue est la congrégation de Satan (II, 9; III, 9) par opposition aux églises du Christ. Dans les quatre évangiles, la synagogue est un local. Paul n'a pas employé ce terme. Luc l'emploie dans le sens de local (*Ev.* et *Act.*, IX, 20, etc.), d'assemblée (*Act.*, XIII, 43); plutôt de congrégation (XVII, 1).

(2) *Contre Apion*, II, 17, trad. L. Blum.

(3) *Vita Mosis*, III, 27 : τὰ γὰρ κατὰ πόλεις προσευκτήρια τί ἕτερόν ἐστιν ἢ διδασκαλεῖα.

(4) *Op. laud.*, II, p. 500 s.

Wellhausen pense qu'inaugurées durant l'exil, elles sont revenues de Babylone avec la sainte captivité (1). Bousset (2) descend jusqu'aux temps hellénistiques.

Comme tant d'autres institutions, les synagogues ne sont pas nées en un seul jour. Elles sont devenues opportunes lorsque les hauts lieux eurent été supprimés.

Un politique ou un jurisconsulte ne verrait peut-être dans l'unité du culte réservé au Temple de Jérusalem qu'une mesure de centralisation, voulue par l'autorité royale pour rattacher à la capitale les tribus plus ou moins imbues toujours de l'esprit séparatiste des nomades. Mais cette unité est plus ancienne que la monarchie et que la conquête de Jérusalem. Son but était surtout religieux. Les chefs religieux d'Israël, héritiers de la pensée de Moïse, étaient résolus à faire prévaloir le culte d'un Dieu sans image. Cette sévère discipline était malaisée à maintenir contre l'entraînement général à l'idolâtrie. C'était beaucoup de la sauvegarder en un seul lieu, sous la dépendance d'un grand prêtre. Aussitôt que les clans, pour avoir plus près d'eux leur dieu protecteur ou pour recourir à ceux du pays fondaient des sanctuaires sur les hauts lieux, ils y introduisaient des idoles ou des symboles plus grossiers de la divinité, pierres dressées ou pieux arborescents. Lorsqu'un roi fidèle comme Josaphat eut aboli ces sanctuaires champêtres, il comprit qu'il devait joindre à cette mesure violente une persuasion stable, efficace contre les rechutes. Il envoya ses principaux fonctionnaires avec des lévites et des prêtres : « ils enseignèrent dans Juda, ayant avec eux le livre de la loi de Iahvé ; il parcoururent toutes les villes de Juda, et ils enseignèrent parmi le peuple » (3).

Il y avait donc là comme une mission temporaire, semblable à celle des Apôtres avant l'institution de chefs dans les églises qu'ils fondaient. Nous constatons par là-même que les synagogues n'existaient pas encore, puisqu'on y aurait donné d'une façon stable la catéchèse confiée à ces missionnaires. Après Josaphat, la situation ne fit qu'empirer sauf sous le règne de Josias, terminé par un désastre. Les Juifs dispersés, demeurés groupés en Babylonie, se réunirent chez les principaux d'entre eux, et probablement surtout chez les lévites et les prêtres, si nombreux dans les listes des exilés revenus, et qui avaient pris soin de réchauffer la flamme religieuse, à l'exemple d'un prophète comme Ézéchiel, qui lui-même était un prêtre.

(1) *Isr. und jüd. Gesch.;* 4e éd. 1901, p. 149 s., 196 s.
(2) *Op. l.*, p. 172.
(3) *II Chron.* XVII, 7-9. Les critiques ne font aucun cas de ce texte, à moins d'y voir un reflet de ce qui se passa du temps de l'auteur. Mais alors les synagogues existaient déjà ; ce qui donne de l'autorité au renseignement c'est précisément qu'il parle d'une époque intermédiaire que nous devrions postuler.

Il est très vraisemblable, quoiqu'on n'en ait pas la preuve, que ces assemblées furent reprises en Juda, toujours sous la direction des prêtres, et qu'on les tint dans des maisons réservées pour ce service, ou dans la maison plus vaste où l'on recevait les hôtes. Un psaume qu'on peut dater de l'époque de la persécution d'Antiochus reproche aux Gentils d'avoir brûlé toutes les assemblées de Dieu dans le pays (1). Le nom qui désignait les assemblées s'entendait, nous l'avons vu, du lieu de la réunion. Dans une époque où la fidélité exaltée s'opposait à l'indifférence voisine de l'apostasie, une de ces congrégations se signalait par sa fidélité : c'était la synagogue des personnes pieuses où nous avons reconnu les précurseurs des Pharisiens.

A ce moment le sacerdoce, inclinant vers les usages des Grecs, avait sûrement négligé sa mission d'enseignement de la Loi, peut-être bien exercée durant l'époque perse. Les Assidéens, zélés, reprirent cette œuvre et s'en emparèrent définitivement. Les docteurs appartiennent à leur parti, et c'est en enseignant qu'ils acquirent l'influence qui ne tarda pas à faire ombrage au pouvoir du grand-prêtre, devenu en même temps le Roi.

Auparavant, dans le petit État restauré par Néhémie, on était assez rapproché du Temple pour y venir prier, au moins lors des trois grands pèlerinages. Mais dans la dispersion? La nécessité d'un lieu de réunion pour les Juifs s'imposait encore plus fortement s'ils ne voulaient pas perdre leur nationalité, et, parce que cette nationalité s'appuyait sur leur foi religieuse, distincte de toutes les autres, on se réunissait pour se pénétrer de l'esprit de la Loi.

N'était-ce pas aussi pour prier? Le fait est qu'en dehors de la terre d'Israël, on bâtit partout des oratoires (2). Mais peut-être ce nom fut-il choisi pour justifier aux yeux des Gentils ces réunions qui eussent pu passer pour trop nationalistes et hostiles à l'intérêt général du pays où les Juifs s'étaient implantés.

Les païens avaient de ces oratoires (3). Les Juifs demandèrent à en construire aussi, sauf à les employer pour enseigner la Loi, ce que ne faisaient pas les païens, mais ils y racontaient sans doute la légende du dieu. En Égypte on les bâtissait en l'honneur du prince, afin de prier pour lui, si bien que lui-même était intéressé à faire les frais de la construction.

(1) *Ps.* LXXIV, 8, מוֹעֲדֵי־אֵל.

(2) *Proseuques*, προσευχαί. Peut-être n'existe-t-il qu'un cas à l'étranger où συναγωγή signifie le monument, dans le n° 4981 du *Sammelbuch* de Preisigke (contre le sens qu'il donne dans le dictionnaire). Dans *Ox.* 1205, 7, la συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων est la communauté qui paie la somme exigée pour l'affranchissement d'une juive.

(3) προσευχή *CIG*, 2079 à Olbia; c'était un local et couvert.

C'est ainsi qu'on connaît une proseuque avant qu'aucun texte ait parlé d'une synagogue (1).

Le caractère religieux de la proseuque est accentué par ce qu'elle est consacrée au Dieu Très-Haut, le nom officiel de Dieu pour les Gentils (2).

Les proseuques d'Égypte sont donc très bien documentées. Mais on en trouve ailleurs. Une inscription du Pont distingue la proseuque édifice, et la synagogue communauté (3). Un affranchissement a lieu à la proseuque, comme cela se faisait dans les temples païens, et comme cela se fera dans les églises, avec l'assentiment de la communauté. En sorte qu'on se demande si Philon, toujours préoccupé de rendre les Juifs sympathiques à titre de philosophes et de moralistes, n'a pas délibérément laissé dans l'ombre le caractère de lieu religieux des proseuques, où l'on se réunissait non seulement pour enseigner les vertus, mais aussi pour prier le Dieu d'Israël.

En Judée aussi la synagogue avait un caractère religieux, et il ne faudrait pas la confondre avec l'École. C'était déjà un acte religieux de lire la Loi de Moïse et de la prêcher : « Depuis bien des générations », disait saint Jacques au concile de Jérusalem, « Moïse a dans chaque ville des hommes qui le prêchent, puisqu'on le lit tous les jours de sabbat dans les synagogues » (*Act.* xv, 21), et si saint Paul vient à la proseuque de Philippes, c'est pour y prêcher Jésus (4).

On lisait donc la Loi dans la langue sacrée, et on expliquait le texte selon la langue parlée dans le pays. C'est l'origine des Targums araméens pour la Palestine, et de la version grecque pour l'Égypte. Après la lecture de la Loi, celle des prophètes (5) dans les mêmes conditions. Le texte était non seulement traduit, mais commenté, comme le prouvent le fait de Jésus et celui de Paul (6). Philon insiste surtout sur l'instruction, donnée tout à loisir et longuement. La Michna ajoute au début une prière, c'est-à-dire la récitation du *Chma* (7), et la réunion se terminait par la

(1) Le plus ancien est le n° 726 de DITT., *Or. graec.*, daté de Ptolémée Évergète (246-221 av. J.-C.). Un autre (n° 96) attribue la construction avec les Juifs à un certain Ptolémée, capitaine des gardes, qui était peut-être un païen : ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας Πτολεμαῖος Ἐπικύδου ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν, καὶ οἱ ἐν Ἀθρίβει Ἰουδαῖοι τὴν προσευχὴν θεῷ Ὑψίστῳ. Dans le n° 129 c'est le roi Ptolémée Évergète qui fut le fondateur de la proseuque, ou bien le même (246-221) ou bien Ptolémée VIII, de 146-116.

(2) Plus haut, p. 105; cf. n° 742 θεῷ μεγάλῳ ἐπηκόῳ.

(3) *CIG*, 2114[b] avec l'addition p. 1005 : ἐπὶ τῆς προσευχῆς, monument sacré... συνεπιτροπευούσης δὲ καὶ συναγωγῆς τῶν Ἰουδαιών, à Panticapée dans le Pont en 81 ap. J.-C.

(4) *Act.*, XVI, 13 et 16. Il n'est pas clair qu'à Thessalonique (XVII, 1) Lc. parle du local ; c'est plutôt la congrégation des Juifs, ὅπου ἦν συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων... εἰσῆλθεν πρὸς αὐτούς et non εἰς αὐτήν, l'accent étant sur le groupement, non sur l'édifice. Entre les deux textes de Luc il y a la même distinction que dans le texte de Panticapée. Josèphe (*Vita*, LIV) dit proseuque à Tibériade, de population très mélangée.

(5) *Act.*, XIII, 15 : μετὰ δὲ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.

(6) *Lc.*, IV, 16; *Act.*, IX, 20, etc.

(7) Voir plus bas, p. 464 ss.

bénédiction sacerdotale (*Num.* VI, 22 ss.) qui n'était donnée que s'il y avait un prêtre dans l'assistance; autrement elle était simplement implorée. Les prêtres et les lévites avaient conservé un autre reste de leur ancienne prédominance. C'était à eux de lire les livres saints, s'il s'en trouvait dans l'assemblée (1). Mais n'importe qui pouvait faire la prédication.

Les choses ne se passaient pas toujours dans les synagogues avec le calme que semblait exiger leur but d'édification. Le prédicateur pouvait soulever des orages par ses opinions. La synagogue se transformait en tribunal religieux : on y interrogeait les prévenus (*Lc.*, XII, 11); on châtiait ceux qu'on avait jugés coupables (*Mc.*, XIII, 9; *Act.*, XXII, 19), parfois on y traitait des affaires politiques (2).

Il semble que, dans les petites villes du moins, le chef de la synagogue ait été en même temps le principal personnage politique de l'endroit. C'était surtout le cas à l'étranger où la congrégation des Juifs ayant la liberté de s'administrer elle-même, ne pouvait avoir deux chefs ni deux lieux de culte dans les petits endroits. Dans une grande ville comme Alexandrie, *l'alabarque,* chargé de tous les intérêts de la très florissante colonie juive, ne s'occupait pas du service de chacune des proseuques, et le conseil suprême de la nation était sans doute distinct des anciens de chaque lieu de culte. Il va sans dire qu'un ancien d'une synagogue pouvait avoir rang dans un conseil supérieur (3).

Ce qui prouve à quel point les fonctionnaires d'une synagogue avaient peu le caractère que nous nommerions ecclésiastique, c'est qu'ils n'exerçaient pas des offices spéciaux, comme chargés de réciter les prières, de faire les lectures, de prêcher. Nous avons dit que ce pouvait être le fait du premier venu. Lorsque la communauté n'avait qu'un chef, on pouvait l'appeler ou bien le chef, où bien l'archisynagogue (4). Mais ils étaient parfois distincts. Les deux termes se trouvent dans le Nouveau Testament (5), mais seulement pour désigner un chef de la synagogue. Dans la vie de Josèphe, Jésus fils de Sapphias, qui est chez lui dans la synagogue où il est qualifié de « chef », joua un rôle politique et militaire important (6).

(1) *Guittin,* v, 8 « Le prêtre lit le premier, ensuite le lévite, ensuite l'Israélite, pour le bien de la paix ». — Ne dirait-on pas d'une concession des Pharisiens?

(2) Jos., *Vita,* LIV, *Niese* 277.

(3) C'est ainsi que nous résoudrions la question traitée par Schürer (II, p. 501-504) qui ne nous paraît pas susceptible d'une solution absolue, même en distinguant les villes purement juives, plutôt païennes, ou mixtes.

(4) Citations dans SCHÜRER, p. 511, n. 33, par exemple *CIL*, x, n. 3905 *Alfius Juda arcon arcosynagogus. CIG.*, n. 9906 Ἰουλιανὸς ἱερεὺς ἄρχων... υἱὸς Ἰουλιανοῦ ἀρχισυναγώγου.

(5) Dans *Lc.,* VIII, 41 le chef de la synagogue est un archisynagogue dans VIII, 49. Mt. emploie seulement ἄρχων et Mc. seulement ἀρχισυνάγωγος.

(6) *Vita,* 278 (Niese) et passim.

L'archisynagogue avait naturellement à veiller sur la bonne tenue du service (*Lc.*, XIII, 14). Il ne pouvait y en avoir qu'un. Si donc on parle de plusieurs archisynagogues, il faut croire que c'est un titre d'honneur donné aux principaux, comme les évangiles parlent des grands prêtres (1). En effet, selon la tradition constante dans Israël, le chef était entouré d'un conseil d'anciens, prototype des presbytres qui prendront rang dans les églises chrétiennes après les apôtres.

A eux étaient réservées les meilleures places, si recherchées par les Pharisiens. Ils intervenaient sûrement dans les enquêtes sur la doctrine et dans la condamnation des coupables.

Chaque synagogue avait un serviteur (2), que nous regarderions comme un sacristain, et qui en Égypte était assimilé à ceux qui étaient chargés de l'entretien des temples (3). La Michna parle aussi d'un collecteur des aumônes (4), qui peut-être existait déjà au temps de Jésus (5).

Naturellement les Juifs souhaitaient que leurs proseuques fussent reconnues comme des lieux inviolables. Ils l'obtinrent dans certains cas (6). Mais ce qui nous étonne, c'est que, désireux comme ils l'étaient de traiter entre eux leurs affaires, ils n'aient pas pris ce parti au moins dans l'enceinte de la proseuque. Or nous voyons par le papyrus de Magdôla (7) qu'une Juive réclamait auprès du roi pour obtenir qu'on lui rendît son manteau qu'elle avait perdu à la proseuque et qu'on essayait de lui dérober avec la complicité du sacristain. C'était inviter la police à pénétrer dans l'oratoire pour peu de chose (8). Peut-être craignait-on davantage les faux frères, qui se donnant pour Juifs, et osant même prêcher dans les synagogues, n'étaient point en conformité de sentiments avec les docteurs. Si l'on ne pouvait mettre la main sur eux et les châtier, de peur d'entrer en conflit avec le pouvoir civil, il restait la ressource de leur interdire l'entrée dans les synagogues, ce qui équivalait à les chasser de la communauté. Cette mesure était tellement nécessaire pour des groupements où il importait absolument de traiter les affaires en confiance,

(1) Schürer le reconnaît de *Mc.*, v, 22. Dans *Act.*, XIII, 15 ἀπέστειλαν οἱ ἀρχισυνάγωγοι on pensera à une délibération de l'archisynagogue avec les principaux anciens. Schürer cite les inscriptions païennes qui parlent d'un ἀρχισυνάγωγος ou d'un συναγωγός (ou συναγωγεύς). On croirait plus volontiers à une influence des Juifs. De toute façon on ne peut regarder les Juifs comme ayant emprunté leur titre aux païens. Lui-même a montré un syncrétisme judéo-païen dans quelques-unes de ces inscriptions, surtout le n° 573 de Ditt., *Or. Gr.*

(2) *Lc.*, IV, 20, ὑπηρέτης.

(3) νακόρος pour νεωκόρος, d'un gardien ou sacristain d'une proseuque juive du III[e] siècle av. J.-C. (*Bull. corr. hell.*, XXVII (1903) p. 200, Papyrus de Magdôla.

(4) *Demaï*, III, 1; *Qidduchin*, IV, 5.

(5) *Mt.*, VI, 2.

(6) ἄσυλον προσευχήν, Ditt., *Or. Gr.*, 129.

(7) Cité à la note 3.

(8) Saint Paul ne l'eût pas admis, *1 Cor.*, VI, 6.

qu'elle dut être prise par le chef d'accord avec les anciens, aussitôt que l'occasion se présenta, et regardée comme émanant du droit de tout corps constitué de se défendre. Elle fut prise contre Jésus, comme saint Jean l'affirme expressément (IX, 22) et ses partisans en étaient menacés (*Jo.*, XII, 42). Elle était en vue pour ceux de l'avenir (*Lc.*, VII, 22; *Jo.*, XVI, 2). Il est assez vraisemblable qu'à cette occasion on prononçait contre le délinquant l'antique anathème (*Dt.*, VII, 26, etc.; cf. *I Rois*, XX, 42). Mais rien n'autorise pour cette période à distinguer une excommunication temporaire et une autre définitive. Excommunié, on l'était pour tout de bon, pour toujours, — ce qui n'excluait pas la pénitence et le pardon (1).

Nous n'avons pas à parler ici de la construction des synagogues. Comme elles sont toutes sur le même plan, à Délos, à Corinthe, à Milet, à Capharnaüm, elles ont donc été bâties sur un type ancien qui s'est imposé partout. Nous avons là une preuve matérielle de l'unité de pensée des Juifs dans le même culte spirituel de la Loi. Toujours un espace d'honneur était réservé pour renfermer l'Écriture, mais sans une orientation spéciale nécessaire. Des bancs de pierre couraient le long des murs, et une chaire sculptée avec soin était la place réservée au prophète Élie ; elle demeurait donc toujours vide. Auprès se trouvaient ces places de choix que les Pharisiens recherchaient tant (*Mc.*, XII, 39 et parall.). Il y avait sûrement un espace réservé aux femmes. Des inscriptions (du moins en pays grecs) contenaient des prières ou des remerciements au Dieu très haut, ou le souvenir d'un affranchissement. La plus ancienne connue est probablement celle de Délos, de la fin du IIe siècle ou du début du Ier siècle av. J.-C. (2).

III. Les écoles et la méthode.

Très influents dans les synagogues dont ils se servaient pour répandre leur doctrine et asseoir leur autorité sur les gens du peuple, les docteurs donnaient un enseignement plus relevé dans les écoles. Leur principal souci était de former des disciples, afin de perpétuer la tradition. La discussion n'était pas exclue. Au contraire les maîtres aimaient à poser des questions, c'est-à-dire à exposer les problèmes, et ils acceptaient d'être interrogés. C'est ainsi que Jésus encore enfant apparut parmi les docteurs, « les écoutant et les interrogeant » (*Lc.*, II, 46). Si on ne l'interrogeait pas, c'est qu'on le jugeait trop jeune. Comme l'enseignement était oral, le

(1) Aussitôt les communautés chrétiennes constituées, Paul les croit investies du droit d'excommunication, par l'accord du chef et des anciens : cette excommunication est définitive puisque le coupable est livré à Satan, ce qui n'exclut pas son salut (*I Cor.*, II, 2-5). Ce doit être à l'instar de ce qui se passait dans les synagogues.

(2) *La synagogue juive de Délos*, par A. PLASSART, *RB.*, 1914, p. 523-534.

maître devait s'assurer que l'élève avait bien compris en le faisant répéter souvent la même chose. C'est ainsi que les leçons particulières où l'élève, pris à part, a plus l'occasion de parler sont des répétitions. Le maître répète ce ce qu'il dit en classe et le fait répéter. Chez les Juifs la répétition était encore en scène parce qu'un docteur répétait ce qu'avait dit son maître. Ce sont ces dernières répétitions qui ont constitué la *Michna* (1).

Dans le cas de l'Invention de Jésus au temple, les docteurs étaient réunis. C'est au Temple que se tenait leur réunion. Mais les principaux avaient une salle consacrée à l'instruction. C'était déjà le cas de Jésus le Siracide, qui emploie l'expression de *Beth-Midrach* conservée dans le Talmud (2). Chez les Grecs on connaissait l'Académie, le Lycée, le Portique, mais les philosophes ne semblent pas avoir fondé autant de maisons particulières destinées à l'enseignement. Le Siracide a même nommé la *Iechiba* (3) (la séance), l'institution la plus populaire du judaïsme moderne, popularisée partout par les romans (4) :

> Que votre âme se réjouisse dans ma séance,
> Et ne rougissez pas de ma cantilène!

Les élèves répètent la leçon en psalmodiant tous à haute voix; c'est un plaisir!

Cela se passe encore ainsi dans les écoles juives et musulmanes.

Il va sans dire que le sujet de la leçon était la Loi, avec son double enseignement religieux et juridique. Mais le dogme religieux était très réduit et n'était pas mis en discussion. L'esprit des Juifs se portait peu sur les questions spéculatives et philosophiques. La jurisprudence était donc le thème principal.

C'est de là qu'est sorti le Talmud. Ce n'est pas qu'avant l'évangile la tradition ait été rédigée. Elle ne le fut que vers l'an 200 ap. J.-C. Si les docteurs sont nommés dans le N. T. *grammateis* que nous traduisons par « scribes », ce n'est pas qu'ils fussent des écrivains ou des gens de lettres. Ils étaient les successeurs de ce grand scribe, Esdras, qui avait promulgué la Loi. Un docteur devait copier la Loi et la réciter comme le *grammateus* grec était le greffier, chargé d'enregistrer les documents et d'en donner lecture. Mais sa fonction principale était de l'interpréter et de l'enseigner. Aussi saint Luc qui tient à être compris des Grecs, en

(1) De שָׁנָה, « recommencer ». Jérôme (*epist. ad Algasiam*, qu. x) : *Doctores eorum* σοφοί *hoc est sapientes vocantur. Et si quando certis diebus traditiones suas exponunt discipulis suis, solent dicere :* οἱ σοφοὶ δευτερῶσιν, *id est sapientes docent traditiones.*

(2) *Eccli.*, LI, 23, en grec ἐν οἴκῳ παιδείας.

(3) LI, 29, corrigé à tort par Peters, si ce n'est que nous lisons : « votre âme » et non « mon âme » avec grec et syriaque.

(4) Des frères Tharaud en particulier.

dehors des formules stéréotypées dans la tradition, a-t-il employé volontiers *nomicos* et *nomodidascalos,* le maître ès-lois, ou plutôt celui qui enseigne la Loi.

Celui qui enseigne de vive voix, même aujourd'hui le professeur dont le cours ne sera pas publié, a sur ses élèves le double prestige de la parole vivante et d'une parole qu'il faut entendre si on veut la connaître. Aussi l'enseignement dans les écoles était-il très suivi. Les scribes en tiraient vanité (1).

Dès le début ils avaient une haute idée de leur mérite, tournant presque au mépris du populaire :

> La sagesse du scribe augmente la sagesse,
> Et celui qui est libre des affaires devient sage.
> Comment pourrait-il devenir sage celui qui tient l'aiguillon,
> Et qui fait claquer le fouet du conducteur,
> Qui conduit ses bœufs et les ramène en chantant,
> Et ne cause qu'avec les veaux? (2).

L'opinion flatteuse que les Scribes avaient d'eux-mêmes était partagée par la foule, qui prit l'habitude de les interpeller : *rabbi,* « mon maître ». Cette formule de politesse eût pu signifier seulement Monsieur. Appliquée couramment aux docteurs, elle devint synonyme de maître, dans le sens d'instructeur (3).

Qu'enseignaient donc ces maîtres? Ils ne prétendaient pas sortir de la Loi. Mais les lois les plus abondantes ne peuvent tout prévoir. Certains législateurs féconds se sont servis de ce prétexte pour édicter loi sur loi (4).

En Israël on n'avait pas cette ressource. La Loi, révélée par Dieu à Moïse, était intangible. Il ne pouvait être question d'y apporter le moindre changement. Et l'embarras était d'autant plus grand qu'elle statuait sur un domaine plus étendu.

Comment trouver dans une lettre morte tous les développements d'une vie en marche? Et si les solutions qui paraissaient s'imposer n'étaient pas dans l'Écriture, comment les faire prévaloir? Que pouvait l'autorité d'un scribe contre la majesté de la Loi?

A la longue cependant la tradition se forma. Elle avait pour elle de répondre aux nécessités de chaque jour, elle se fortifiait avec le temps quand des suffrages nouveaux s'ajoutaient aux anciens, et le moment vint où elle eut assez de crédit pour faire figure à côté de la Loi et pour être

(1) Pour ce qui suit, cf. *Messianisme...,* p. 148 ss.
(2) *Eccli.,* XXXVIII, 24 s. D'après l'hébreu ; traduction un peu douteuse.
(3) *Jo.,* I, 38 : Ῥαββὶ ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον Διδάσκαλε.
(4) Formule assez plaisante dans la novelle LX (*Auth. Coll.,* V, tit. XV) : « on nous reproche de trop légiférer sans se rendre compte qu'il arrive toujours des faits imprévus que l'ancienne législation ne peut atteindre », etc.

écrite comme une répétition de la Loi, répétition qui était un développement, mais qui prétendait d'abord n'être qu'une exégèse. Cependant les décisions de tel ou tel docteur (*halakôth*) ne pouvaient passer pour une simple explication, surtout lorsqu'en somme elles s'écartaient du texte. On en vint à les considérer comme ayant une autorité propre, celle de la tradition, mais d'une tradition qui remontait à Moïse. Moïse n'avait pas tout écrit. Il avait transmis une loi orale parvenue jusqu'aux maîtres anciens. Grâce à cette fiction, les décisions des docteurs avaient pleine valeur. En principe elles ne pouvaient être en contradiction avec la Loi écrite : on les préférait comme plus claires, sauf à les rattacher le plus possible à des textes, de préférence aux plus obscurs, parce que plus complaisants.

Entre les mains des docteurs la jurisprudence était souvent humaine et sensée, néanmoins avec une tendance incontestable à étendre l'empire de la Loi à des cas qu'elle n'avait pas prévus. Mais la solution fût-elle irréprochable, elle avait le plus souvent un caractère de fiction dans sa prétention d'être conforme à la lettre. Quand une doctrine avait prévalu, on se croyait obligé de la trouver dans l'Écriture, au prix de quelles tortures infligées au texte! Cette préoccupation qui s'imposait d'avance au docteur n'était pas sans donner un pli particulier à ses raisonnements et l'ensemble en reçoit un caractère contraint, subtil et arbitraire.

Les maîtres habitués à prendre la parole dans les synagogues n'oubliaient pas qu'ils avaient mission, non seulement d'expliquer la Loi, mais aussi d'exhorter à la pratique des bonnes mœurs, d'encourager le peuple dans les jours d'épreuve, de l'exhorter à la pénitence et à la prière. Cette partie de leur enseignement se retrouve dans leurs œuvres : on lui a donné le nom de *haggada*. Mais cette prédication elle-même était toujours soudée à l'Écriture (1).

Ainsi le docteur est-il toujours le scribe attaché à la lettre. Il la sollicite pour lui donner le sens qui paraît le plus opportun dans chaque cas. Toutefois il ne peut rien avancer sans elle. Il en use à sa fantaisie, et il en est l'esclave : disposition d'esprit aussi incompatible avec une exégèse historique littérale qu'avec une exégèse spirituelle comme celle des Apôtres et des premiers Pères qui allaient à l'enseignement religieux sans trop s'arrêter à des traits qu'ils prenaient résolument pour des symboles. L'acharnement des rabbins à exiger l'accomplissement littéral de tous les détails descriptifs de la période messianique, qu'ils ont encore exagérés jusqu'à l'absurde, est ce qui distingue le plus leur méthode de celle des Apôtres; c'est un des obstacles les plus sérieux qui les tiennent éloignés du christianisme.

(1) Nous y reviendrons à propos de la vie intérieure des Juifs, p. 432.

IV. La succession traditionnelle des Docteurs.

Nous voudrions du moins connaître les personnalités les plus marquantes parmi les docteurs antérieurs à l'Évangile. Quelques noms ont été conservés dans le traité des Pères (1). Le début énonce le principe même de la tradition pharisaïque :

Moïse a reçu la Loi du Sinaï et l'a transmise à Josué, et Josué aux anciens, et les anciens aux prophètes, et les prophètes l'ont transmise aux hommes de la grande synagogue (2). Ceux-ci posèrent trois maximes : Soyez lents à juger. Dressez beaucoup de disciples. Faites une haie à la Torah.

Puis vient Siméon le Juste, dont le tombeau à Jérusalem est le but d'un pèlerinage, le seul à vrai dire, car les Juifs n'y visitent aucun des tombeaux attribués aux Prophètes. D'ailleurs ils ne savent pas l'identifier avec une personne historique (3). Il est pour eux le type du Juste, c'est-à-dire du Docteur Pharisien. Les critiques sont partagés entre Siméon Ier, grand prêtre au début du IIIe siècle ou Siméon II, à la fin de ce même siècle. Josèphe a pensé au premier (4), mais l'éloge du Siracide (XLIX, 15 et L, 1-24) montre quelle impression profonde a laissée le second avant l'invasion de l'hellénisme dans le sacerdoce.

D'ailleurs aucun de ces deux grands prêtres ne peut être rangé parmi les Pharisiens, et nous ne pouvons regarder le fantôme talmudique comme une personnalité historique (5).

Il faut en dire autant de Siméon ben Chetah, dont Schürer (6) récite quelques traits en notant qu'ils n'ont rien d'historique. La légende lui attribue un rôle décisif dans les différends des Pharisiens avec Alexandre Jannée, dont il aurait été le beau-frère (7).

Nous revenons à la série du traité *Aboth*. Siméon le Juste a transmis la tradition à Antigone (8) — un nom grec — de Socco, sûrement la Socco de Judée (*I Sam.*, XVII, 1) dont on voit l'emplacement au *kh. Šouweiké,* en allant d'Hébron à Beit-Djebrîn. Sa maxime (9) paraît signifier : Vous n'avez

(1) *Aboth.*, éd., traduction et commentaire par Marti et Beer, Giessen, 1927.
(2) Une création de l'imagination des Scribes.
(3) Dans les écrits rabbiniques, Alexandre s'incline devant lui en 333, et c'est toujours un seul et même personnage qui est Siméon le *juste* (*Jewish Encycl.*, X, p. 352 ss.).
(4) *Ant.*, XII, II, 1.
(5) D'après J. Jeremias (*l. l.*, p. 5 n. 2) M. G. F. Moore a démontré dans *Simeon the Righteous* (1927) que le prétendu Simon Ier qui aurait vécu au temps de Ptolémée Ier (323-285) doit son existence à un doublement de Josèphe (*Ant.*, XII, II, 5; IV, 1).
(6) I, p. 279 s.
(7) Tout cela semble pris très au sérieux dans *The Jewish Encycl.*, XI, p. 257 s.
(8) *Aboth.*, I, 3.
(9) Voir p. 304 et surtout p. 477.

vraiment la crainte de Dieu que si vous le servez comme des serviteurs qui n'attendent pas de récompense. C'est le sentiment du devoir qui porte ici le nom de crainte, plus traditionnel.

Après lui viennent cinq paires de docteurs. La légende, déjà au deuxième siècle (1), les regardait comme ayant été les présidents et les vice-présidents du Sanhédrin. Les Pharisiens attribuaient ainsi à leurs anciens maîtres les fonctions qui avaient été exercées par les grands prêtres : les docteurs n'étaient-ils pas les chefs des écoles, et la science de la Loi le véritable titre à gouverner? C'est ainsi que si souvent leurs opinions sont transformées en histoire.

Première paire : José ben Ioezer de Ṣereda disait : « Que ta maison soit une maison de rassemblement pour les sages; saupoudre-toi de la poussière de leurs pieds et bois avidement leurs paroles ». José ben Iokhanan de Jérusalem disait : « Que ta maison soit ouverte largement; que les pauvres soient les fils de la maison; et ne cause pas trop avec une femme » (2).

Deuxième paire : Ieochoua ben Perukhia disait : « Prends un maître, et acquiers un ami, et juge tout homme selon la justice » (3).

Mattaï d'Arbèles disait : « Éloigne-toi d'un mauvais voisin et ne t'associe pas à un impie, et n'aie pas de doute sur la rétribution » (4).

Troisième paire. Iehouda ben Tabaï disait : « Ne sois pas comme les avocats (qui prennent parti pour leur client), et lorsque les plaideurs seront en ta présence, regarde-les tous deux comme coupables (puisqu'il y en a bien un qui a fait tort et qu'il s'agit de le découvrir), et quand ils ont pris congé de toi, regarde-les tous deux comme justes, puisqu'ils ont reçu le jugement » (qui remet les choses en bon état).

Siméon ben Chataḥ (5) disait : « Scrute longuement les témoins et sois avisé dans tes paroles, de peur qu'ils n'apprennent de toi comment ils pourront mentir ». — Bon conseil donné aux magistrats de ne pas suggérer aux témoins leur réponse!

Quatrième paire : Chemaya disait : « Aime le travail, hais les grandeurs, et ne cherche pas à être connu du gouvernement. »

Abṭalion disait : « Sages, prenez garde à vos discours, de peur d'encourir la peine de la déportation, et si vous êtes transportés dans un pays où les eaux sont mauvaises, et que vos disciples qui viendront après vous en boivent, et qu'ils meurent, il arrivera que le nom du Ciel soit profané. »

Ici nous rejoignons l'histoire. Abṭalion est le Pollion de Josèphe (6)

(1) *Khagiga*, II, 2 : הראשונים היו נשיאים ושנים להם אבות בית דין.

(2) Un grand docteur n'aurait pas formulé le précepte banal d'éviter un entretien suspect, d'après un glossateur qui a ajouté : « Cela doit s'entendre de sa propre femme, combien plus de la femme du prochain ! »

(3) On traduit toujours : « favorablement », — לכף זכות, mais n'est-ce pas simplement « selon le mérite » ?

(4) C'est-à-dire sur le châtiment, d'après le contexte.

(5) Le prétendu beau-frère d'Alexandre Jannée.

(6) *Ant.*, XIV, IX, 4; XVI, I, 1; X, 4. *Chemaya* est un nom hébreu fréquent dans la Bible, transcrit en grec *Σαμαίας*; l'autre nom est πτολλίων comme en Égypte dont on a fait Abṭalion en Judée et dans Josèphe Πολλίων. Si Josèph dit dans *Ant.*, XV, I, 1 que Σαμαίας est le disciple de Pollion, c'est probablement qu'il le confond avec Chammaï, dont il va être parlé.

comme Chemaya est son Saméas. Aussi les maximes de ces deux hommes prennent un caractère d'opportunité. Ce ne sont plus des sentences bonnes pour tous les temps; elles conseillent la circonspection que devait suggérer aux Pharisiens la politique soupçonneuse d'Hérode. Nous savons par Josèphe que les deux grands sages avaient recommandé de ne pas résister à l'ami des Romains. N'ayant en vue que les intérêts religieux, ils les jugeaient aussi bien sauvegardés par Hérode que par Antigone. Mais cette neutralité n'impliquait aucune confiance, si bien qu'ensuite ils refusèrent le serment. Le plus sage, pour ne pas entrer en conflit avec un roi si porté à l'hellénisme, était de vivre caché. Saméas recommandait le travail, c'est-à-dire de travailler pour vivre, au lieu de rechercher les dignités; ainsi était-il loisible de continuer à faire l'œuvre de Dieu sans attirer l'attention du gouvernement. La police d'Hérode veillait, même sur les propos échangés entre amis. Pour une imprudence, on risquait d'être condamné à l'exil. Et ne serait-ce pas dans un pays où toute l'ambiance porterait à l'oubli de la religion? Le maître tiendrait bon; mais ses disciples boiraient à la source des mauvaises doctrines, source empoisonnée qui les ferait mourir à Dieu. Et qui désormais soutiendrait l'honneur de son nom? Cette apostasie elle-même serait une occasion d'insulter le Dieu du ciel.

Cinquième paire, Hillel et Chammaï. Ce sont les plus célèbres de tous les docteurs, les chefs de deux écoles qui se sont perpétuées. S'ils ne sont pas nommés dans Josèphe, c'est sans doute qu'ils ont suivi les avis de leurs maîtres, et se sont tenus à l'écart des affaires publiques encore plus qu'eux, se consacrant entièrement à l'étude et à l'enseignement de la Loi. D'ailleurs leur gloire alla toujours en augmentant, surtout celle de Hillel. La Michna contient une douzaine de sentences de chacun d'eux (1), et quelques autres sur les divergences des deux écoles. Plus tard on raconta comment Hillel, qui appartenait à la race de David, vint de Babylone en Judée, quelle était son ardeur pour l'étude, sa connaissance de toutes les langues... y compris celle des oiseaux.

Plus sérieusement on opposait la douceur d'Hillel à la dureté de Chammaï. Mais il ne faudrait pas en conclure qu'ils aient été en opposition sur des questions majeures d'humanité, qu'ils aient soulevé le conflit entre la loi et la charité. Tous deux également fermes sur le principe d'une stricte observation de la Loi, ils n'étaient pas toujours d'accord sur l'extension à lui donner, et quoique Hillel fût le plus souvent le moins sévère, cependant il ne permettait pas de manger un œuf pondu un jour de fête, contre l'avis moins rigide de Chammaï (2).

(1) Schürer, II, p. 424 ss.
(2) *Reṣa*, I, 1.

De Chammaï le traité Aboth n'a qu'une maxime :

Fais à ton étude de la Loi une part fixée; parle peu et agis beaucoup; accueille tous les hommes avec une bonne figure (1).

Hillel a sept maximes. Nous dirons les plus importantes :

Sois parmi les disciples d'Aaron (2), aimant la paix et poursuivant la paix, aimant toutes les créatures et les amenant à la Loi (3).

Cette allusion à Aaron est-elle une invitation à suivre les exemples du sacerdoce? Ce serait plutôt une discrète leçon donnée aux prêtres en leur rappelant leur ancêtre. La maxime est empreinte d'un admirable esprit de charité : La Loi devait être la lumière de tous les hommes; il fallait les amener à suivre son enseignement. Comment concilier cette largeur d'esprit avec la maxime déjà citée (4) : « Un rustre ne saurait avoir la [vraie] crainte de Dieu; le peuple du pays ne peut être pieux »? Sans doute Hillel conciliait-il les promesses de la soumission des Gentils à la Loi avec la réalité qu'il constatait, de l'impossibilité pour les gens incultes de la bien pratiquer. Il y aurait donc toujours une classe de docteurs pratiquants parmi une masse ignorante et profane, et rien n'empêchait de recruter les Maîtres parmi les plus cultivés des païens, à la condition d'en faire des Pharisiens. Prosélytisme et étroitesse d'esprit ne s'excluent pas. Et cela explique bien le reproche de Jésus (5) : « Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, parce que vous parcourez la mer et la terre pour faire un seul prosléyte, et... vous en faites un fils de la géhenne deux fois plus que vous ».

Hillel disait encore (6) :

Qui répand son nom, perd son nom; qui n'amasse pas diminue; qui n'apprend pas, mérite la mort; qui se sert [dans son intérêt] de la couronne, passe vite ».

Le noble maître en quelque mots serrés, gravés dans la mémoire par des consonnances, mettait en garde ses disciples contre les défauts reprochés aux Pharisiens; la recherche de la vaine gloire, la satisfaction de la science acquise, suivie de la paresse, et l'avarice qui faisait son profit de l'auréole du bonnet de docteur.

(1) *Ab.*, I, 15.
(2) *Ab.*, I, 126.
(3) *Mal.*, II, 8, de Lévi : « il marchait avec moi dans la paix et la droiture, et il détourna du mal un grand nombre. » Hillel disait Aaron, pour atteindre plus spécialement le haut sacerdoce.
(4) Voir plus haut, p. 277.
(5) *Mt.*, XXIII, 15.
(6) *Ab.*, I, 13.

Enfin le pessimisme que lui suggère l'expérience se tourne en apothéose pour l'étude de la Tora (1) :

Beaucoup de chair, beaucoup de vers; beaucoup de biens, beaucoup de souci; beaucoup de servantes, beaucoup d'inconduite; beaucoup de serviteurs, beaucoup de vols; beaucoup de femmes, beaucoup de sortilèges; beaucoup de Loi, beaucoup de vie; beaucoup de sagesse, beaucoup d'auditoire; beaucoup d'aumônes, beaucoup de salut. Qui a acquis une bonne réputation a acquis pour lui-même; qui a acquis les paroles de la Loi a acquis pour lui la vie du siècle à venir.

La valeur des œuvres est affirmée, mais la science de la Loi est la racine de tous biens et le gage du salut.

Nous avons tenu à citer quelques belles paroles des docteurs, sous cette forme énigmatique que nous trouvons parfois même dans l'évangile. C'est la pure tradition du *Mâchal* sémitique, un écho des proverbes de la Bible. Mais ces sentences morales ne sont pas les exercices ordinaires des docteurs. Le traité *Aboth* est une infime exception dans le Talmud. Leur étude était plus précise, visant la solution de cas douteux, qu'il fallait appuyer sur la Loi par une ingénieuse explication de son texte.

Hillel est demeuré célèbre pour avoir codifié les règles mises en pratique dans l'exégèse (2), qui furent développées dans les âges suivants.

Il se permit même une innovation qui eût pu paraître une abrogation de la Loi écrite et qui fut plus tard jugée comme telle. Hillel se conformait en ce cas aux principes déjà posés par le droit romain qui dérogeait à une loi sans l'abroger au moyen d'une fiction légale. L'exemple est caractéristique.

La charité recommandée par le Deutéronome envers les Israélites faisait une loi de leur remettre toutes leurs dettes à la septième année, selon un cours régulier de périodes (3). Elle avertissait même de ne pas céder à la tentation mauvaise de refuser de prêter à l'approche du délai fatal. En fait on y cédait. « Le Prosbol, dit la Michna (4), est une des institutions de Hillel l'ancien. Comme il voyait que le peuple se refusait à prêter l'un à l'autre » — peu avant la septième année — « il institua le Prosbol. » Il suffisait que le créancier remît aux juges un billet par lequel il se réservait de recouvrer sa créance en n'importe quel temps, et la septième année passait sans porter atteinte à son droit (5).

(1) *Ab.*, II, 7.

(2) STRACK, *Einleitung in den Talmud*, 5e éd. p. 97 ss. 1. Conclusion *a minori ad maius*; 2. Conclusion d'après l'analogie; 3. Constitution d'un groupe de textes qui éclaireront un seul texte reconnu comme apparenté; 4. Même opération avec deux textes. On groupe deux textes, et ce qui en découle sert de principe général; 5. Le général explique le spécial, et le spécial le général; 6. Explication d'après un passage semblable; 7. Solution d'après le contexte.

(3) *Deut.*, XV, 2-9.

(4) *Chebiith*, IV, 1.

(5) PREISIGKE, *Wörterbuch*, sub verbo προσβολή. Le mot est grec, et on l'a trouvé plusieurs fois

On fait surtout honneur à Hillel d'avoir cité comme le principe fondamental de la Loi : « Ce qui t'est odieux, ne le fais pas à ton prochain (1). » Ce n'est cependant que l'aspect négatif du principe énoncé dans la loi « Aime ton prochain comme toi-même (2). » Entre les deux maximes, est presque toute la distance qu'il y a entre la justice et la charité.

Qu'aurait pensé Hillel de l'enseignement de Jésus? Aucun indice ne permet d'affirmer qu'il ait vécu jusqu'au temps de l'Évangile. Les Pharisiens sont un groupe anonyme, sauf Nicodème, au caractère hésitant. Hillel était la décision en personne, et il avait insisté sur la nécessité de fonder la jurisprudence sur l'exégèse de la lettre de la Loi. Il n'était donc pas préparé à comprendre l'esprit de Jésus, et on peut penser qu'il l'eût combattu plus violemment que personne. Il eût cependant répugné à s'entendre pour le perdre avec le sacerdoce dont il faisait peu de cas.

Renan (3) a dit très justement que Jésus n'avait pas fréquenté les Pharisiens de Galilée, et que « quand il toucha plus tard cette casuistique niaise, elle ne lui inspira que le dégoût ». Il n'a pu subitement oublier que Hillel en fut un illustre maître. Cependant il a avancé que celui-ci avait prononcé des aphorismes qui ont beaucoup d'analogie avec ceux de Jésus, et par une de ces formules à deux faces dans lesquelles il excellait, il a déclaré que « Hillel fut le maître de Jésus, s'il est permis de parler de maître quand il s'agit d'une si haute originalité ».

La première partie de la formule est devenue chère à beaucoup de savants juifs, fiers de cette dette du christianisme envers un de leurs grands docteurs. Il est aisé de constater, en faisant la part belle aux plus nobles accents de Hillel, que Jésus a bien dépassé ses meilleurs aphorismes et que tout son esprit est aux antipodes de ce littéralisme (4).

Josèphe a nommé deux illustres maîtres, chefs d'école, plus récents que les cinq couples du traité Aboth, victimes de leur zèle à la fin du règne d'Hérode, quand ils jugèrent que la mesure était comble, et qu'il fallait

dans les papyrus avec le sens de : « adjudication de la propriété du gage dans la procédure exécutoire ».

La Michna exige absolument pour que l'exception soit valable que le débiteur donne un gage sur ses biens, et s'il n'en avait pas, le créancier lui en constituait un sur ses propres biens, si petit qu'il fût. J'imagine qu'à la septième année le créancier satisfait à la loi en faisant remise du gage, tout en conservant sa créance. On s'expliquerait ainsi le nom de προσβολή. Les Rabbins estimaient que la loi était satisfaite parce que la propriété de la créance était transférée au tribunal qui en faisait ce qu'il voulait, d'après *Dt.*, xv, 3 : « pour ce qui t'appartient chez ton frère, ta maiu fera rémission ». (*Sifré, ad h. l.*)

(1) דעלך סני לחברך לא תעביד, *Chab.* 31[a].

(2) *Lév.*, xix, 18.

(3) *Vie de Jésus*, p. 37 s.

(4) Strack déclare la conjecture de Renan « très invraisemblable « (*Einleitung...*, 5e éd. p. 118).

abattre l'aigle sacrilège du Temple. Il les nomme Judas fils de Sariphaios et Matthias, fils de Margalothos.

Aucun d'eux n'a été mentionné dans la littérature rabbinique.

§ 3. — *Les Sadducéens* (1).

Les Pharisiens ont toujours suivi la même ligne et, en dépit de discussions acharnées entre eux, ont toujours été unis pour assurer leur crédit sans cesse croissant, jusqu'à devenir la seule autorité parmi les Juifs. Et cependant ce n'était pas une caste.

Les Sadducéens formaient un corps dont la situation sociale était manifeste à tous par leur profession, par leur origine distinguée, et cependant ils n'ont pas eu la même cohésion ni la même suite dans l'effort. Comme les docteurs formaient le noyau du parti des Pharisiens, les Sadducéens se groupaient auprès des prêtres, qui étaient Sadducéens par naissance, c'est-à-dire fils de Sadoq (2) ou Sadducéens.

Sous les Perses le grand prêtre était la véritable autorité des Juifs, du moins pour l'administration intérieure de la nation. Ses conseillers étaient naturellement les prêtres des principales familles, ceux qu'on nommait les grands prêtres (3). Nous avons vu que les grands propriétaires fonciers leur avaient été adjoints.

C'était le « Sénat » que les Asmonéens avaient reconstitué auprès d'eux. Lorsque les docteurs ligués en un parti très compact eurent, durant un certain temps, dirigé Jean Hyrcan selon leurs vues, ceux des prêtres et des gens influents qui n'acceptaient pas leur domination furent obligés de former eux aussi un parti, qui finit par l'emporter auprès d'Hyrcan. On les nomma Sadducéens, parce que les prêtres en étaient le noyau. Mais il serait sûrement très faux de leur attribuer alors le scepticisme matérialiste dont parle Josèphe. Le clergé des premiers Asmonéens n'était pas entaché de paganisme, ni leurs ministres ni leurs capitaines. Hyrcan lui-même qui était favorisé de communications célestes ne pouvait passer pour enclin au scepticisme. La première note caractéristique fut le refus

(1) BILLERBECK, t. IV, p. 339 ss.

(2) Celui qui inaugure une nouvelle lignée (*II Sam.*, VIII, 17), qu'Ezéchiel regarde comme seule légitime (*Ez.*, XL, 46; XLIII, 19; XLIV, 15; XLVIII, 11 et le *Siracide*, LI, 12 en hébreu). En grec Σαδδουκαῖοι, en hébreu צדוקים. — Cette étymologie est toujours contestée en ce sens qu'Ed. Meyer (*op. l.*, II, p. 20 s.), suppose un Sadoq (inconnu) du IIe s., et Hœlscher (*Der Sadduzäismus...* », p. 107 ss.), les rattache bien aux prêtres Sadocites, mais en fait un sobriquet qui leur aurait été appliqué, lors de la fondation du parti au 1er s. av. J.-C., en souvenir des anciens prêtres hellénistes. D'autres hésitent.

(3) D'après Joach. Jeremias (*op. l.*, p. 38), les grands prêtres étaient le groupe parfaitement défini des prêtres investis de charges importantes, comme le supérieur du Temple, l'inspecteur, trois trésoriers et quelques autres. Nous croyons devoir nous en tenir à un groupement moins distinct, les représentants des principales familles sacerdotales (cf. sur Mc. VIII, 31).

de suivre les traditions des Pharisiens, que le prince essaya même d'abolir. Dès lors les Sadducéens étaient cantonnés dans une sorte de conservatisme qui se figea dans la lettre ancienne. Le livre des prêtres, c'était la Loi, qui ne parlait pas explicitement des récompenses d'outre tombe. La résurrection fut un développement du dogme qu'ils refusèrent d'admettre, et leur opposition se faisant de plus en plus radicale, ils en vinrent à nier la survivance des âmes. Qu'il se soit formé un groupe doctrinal de Sadducéens sur cette base, le Nouveau Testament l'enseigne aussi clairement que Josèphe. Mais le parti garda toujours de ses origines quelque chose de flottant dans l'ordre intellectuel. Il était moins uni par la doctrine que par la communauté des intérêts, du sacerdoce, ou de l'aristocratie.

Leur attachement aux Asmonéens n'empêcha pas les dissensions quand la famille elle-même fut divisée. Ils se retrouvèrent unis dans la disgrâce, au temps d'Hérode qui les décima cruellement et les rendit impuissants. Il diminua même l'ascendant de leurs chefs naturels en créant des grands prêtres étrangers, qu'il changeait selon son bon plaisir. Les Sadducéens étant un parti, plutôt qu'une école, il va de soi que parmi les représentants du sacerdoce et des familles qui subissaient son influence il se rencontrât des Pharisiens (1), quoique rarement, car l'esprit de corps, maintenu malgré tout, en détournait les prêtres. Plus aisément eût-on rencontré parmi eux un docteur très compétent dans la Loi, qu'ils devaient connaître pour exécuter les rites, et aussi pour alimenter la controverse avec les Pharisiens.

En dépit de son affaiblissement, le Sacerdoce conservait absolument la haute main dans le Temple et dans le Culte. Son influence politique était d'autant plus sérieuse que ses chefs étaient auprès des Romains les représentants des Juifs. Quand Josèphe dit qu'ils n'acceptaient les charges que par nécessité et qu'alors ils adoptaient les vues des Pharisiens, son opinion doit être quelque peu teintée par ce qui se passait de son temps : depuis la révolte, l'autorité des Sadducéens avait été submergée dans la tempête et ne se releva jamais; ils disparurent peu à peu, presque complètement, quoique leur esprit ait en quelque sorte revécu dans la secte Caraïte (2).

On peut aussi se demander si Josèphe n'a pas cédé à la pression de l'antithèse quand il leur fait nier la Providence de Dieu ou sa prescience (3).

C'eût été nier toute l'Écriture, y compris le Pentateuque. A supposer

(1) Sur un grand prêtre pharisien d'après un papyrus, voir *RB.*, 1908, p. 539 ss.
(2) M. Schechter a intitulé *Fragments of a Zadokite work* un document sur la secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas; cf. *RB.*, 1912, p. 213-240; 321-360 et plus bas, p. 331 ss.
(3) *Bell.*, II, viii, 14.

qu'ils aient abordé les problèmes psychologiques, ils se sont probablement bornés à affirmer nettement le libre arbitre et la responsabilité dans les actes humains (1). Ni eux ni les Pharisiens n'ont parlé de la fatalité ni du Destin : sous les masques philosophiques dont les affuble Josèphe, on ne peut discerner nettement leurs traits.

Sauf ce point, le Nouveau Testament confirme ce qui résulte des qualifications de Josèphe et de son histoire. Les Sadducéens sont le grand prêtre et son parti (2); ils forment cependant un groupe doctrinal qui nie la résurrection des morts et qui aime à discuter (3). D'après les *Actes* (4), ils niaient même qu'il existât des anges ou des esprits.

Cette assertion ne se trouve nulle part ailleurs. Elle est la déduction logique de leur négation de la survivance de l'âme, mais elle n'excluait peut-être pas l'existence d'êtres vivant dans un corps moins grossier que le nôtre, de sorte qu'ils auraient nié seulement l'existence de purs esprits ou d'anges communiquant avec les hommes sans une forme sensible. Autrement ils auraient été indociles à la doctrine de la Loi elle-même sur le ministère des anges (5). L'évangile a constaté leurs discussions avec les Pharisiens (6).

Leur sévérité dans les jugements est un caractère des Sénats aristocratiques : Carthage, Rome, Venise en font foi. La condamnation de Jésus par Caïphe prélude à la condamnation de Jacques par Ananos (7). Dans le premier cas la raison politique a été révélée en plein sanhédrin; Ananos affecta de défendre la Loi, mais profita d'une circonstance politique favorable : l'absence du procurateur.

Toutefois les Sadducéens ne sauraient être confondus avec les prêtres hellénisés du temps des Syriens. Une vie mondaine, des goûts de luxe, la dépendance vis-à-vis d'Hérode et des princes de sa maison, les complaisances inévitables dans les relations avec des païens ont dû donner aux Sadducéens des allures de tiédeur relativement à la loi divine, mais surtout aux yeux des Pharisiens, car leur respect de la Loi était entier, et s'il y avait parmi eux des hypocrites, les Pharisiens furent toujours plus suspects de feindre la piété.

Les Pères les mieux informés, Origène, Hippolyte, saint Épiphane, saint Jérôme, ont affirmé qu'ils ne recevaient que le Pentateuque comme Écriture sacrée. Mais ils se seraient mis en opposition avec le Judaïsme de

(1) *Ant.*, XIII, v, 9.
(2) *Act.*, v, 17; iv, 1.
(3) *Mt.*. xxii, 23-33; *Mc.*, xii, 18-27; *Lc.*, xx, 27-33.
(4) xxiii, 8.
(5) *Gen.*, xxiv, 7; xlviii, 16.
(6) *Mt.*, xxii, 34.
(7) *Ant.*, XX, ix, 1.

toute la nation en niant l'autorité et le ministère des prophètes. Il est probable qu'ils n'ont pas reçu Daniel, et peut-être quelque autre livre récent, mais leur canon n'a pas dû être aussi restreint que celui des Samaritains. C'est plutôt parce que les Juifs ont comparé ironiquement les Sadducéens aux Samaritains (1) que les Pères auront conçu cette idée défavorable (2), fondée d'ailleurs en ceci qu'ils regardaient plus spécialement la Loi, qui était leur Code, comme l'organe essentiel de la volonté de Dieu. Mais les Pharisiens tendaient eux aussi à donner à la Loi une valeur exceptionnelle dans les écrits sacrés.

La difficulté de tomber d'accord sur les Sadducéens doit tenir en grande partie à l'attachement des savants israélites pour les écrits rabbiniques. Une tradition qui a remplacé les grands prêtres par les docteurs comme présidents du sanhédrin a-t-elle quelque valeur historique? Elle a seulement transposé dans le passé ce qui se passait à Jamnia ou à Tibériade. Par la même méconnaissance du passé, les Sadducéens ne sont plus dans le Talmud que des docteurs, disputant contre les vrais docteurs, ceux des Pharisiens, avec la même subtilité, souvent puérile, les mêmes abus d'interprétation, le même acharnement sur des minuties.

Car c'est à peine si un écrit récent, les *Aboth de Rabbi Nathan* (3), a conservé un vague souvenir de cette antinomie essentielle du matérialisme ou des rétributions d'outre-tombe. Antigone de Socco avait posé le principe qu'il ne fallait pas agir pour une récompense. Deux de ses disciples, Sadoq et Boëthos en conclurent qu'il n'y avait pas de rétribution ni de survivance après la mort et fondèrent deux sectes où l'on prenait le parti de jouir au moins de la vie présente : ce sont les Sadducéens et les Boéthosiens qu'on prenait les uns pour les autres.

Ainsi une doctrine d'une portée capitale aurait eu pour origine une parole de la tradition, mal comprise.

Mais ce n'est pas là-dessus que, d'après le Talmud, disputaient les Pharisiens avec les Sadducéens ou Boéthosiens. Ces thèmes étaient tous relatifs à l'interprétation de la Loi. On en énumère une vingtaine (4). Il est impossible de remonter d'aucune des deux parts à un principe régu-

(1) *Nidda*, IV, 2 : « Les filles des Sadducéens, si elles marchent dans les sentiers de leurs pères, sont comme les Samaritaines », et *Sanh.* 90[b] où les Sadducéens sont mis pour les Cuthéens ou Samaritains.

(2) ORIG. *c. Cels.*, I, 49 μόνου δὲ Μωσέως παραδεχόμενοι τὰς ϐίϐλους Σαμαρεῖς ἢ Σαδδουκαῖοι; *in Matth.*, XVII, c. 36. — HIPP. *Ref.* IX, 29 : αὕτη ἡ αἵρεσις περὶ τὴν Σαμάρειαν μᾶλλον ἐκρατύνθη. — PS.-TERTULL., *adv. Haer.*, I, d'où JÉR., *adv. Luciferianos* XXIII, *in Matth.*, XXII, 31-32. ÉPIPH., *Haer.*, XIV, 2 ils viennent du Samaritain Dosithée, ὅμοια Σαμαρείταις φρονοῦντες. — SCHÜRER, II, p. 480, note 26.

(3) Cap. V. Les deux recensions connues peuvent dater du VIII[e] au IX[e] siècle d'après *Jewish Encycl.*

(4) Liste des passages dans STR.-BILL., IV, p. 344-352.

lateur. Il arrive que les Sadducéens soient plus stricts, même en matière de pureté, comme quand il s'agissait pour le grand prêtre de brûler la vache rousse (1); les Pharisiens se moquent de ce scrupule. Dans ces controverses ceux-ci, qui tiennent la plume, sont censés avoir toujours raison, mais n'avaient peut-être pas toujours les rieurs de leur côté, comme lorsque les Sadducéens leur reprochaient de faire prendre un bain aux rayons de la lune (2).

Les Sadducéens passaient pour si sévères en matière pénale, que, leur Code ayant été aboli par les Pharisiens, ce jour, le 14 Tammouz, était célébré comme un jour de fête (3). Cependant lorsqu'un faux témoin était condamné à mort, ils ne voulaient pas qu'il fût exécuté si son faux témoignage n'avait pas causé de fait la mise à mort d'un innocent (4).

Il est certain que les Sadducéens s'attachaient plus opiniâtrément à la lettre, et que le progrès appuyé par les Pharisiens sur les traditions leur était suspect.

D'ailleurs si de part et d'autre on obéissait à certaines tendances, elles ne comptaient pas comme argument, il fallait toujours raisonner d'après les textes.

Un cas prend une certaine importance, parce qu'il peut être allégué dans la question du jour de la Pâque à la mort du Sauveur.

Les Boéthosiens, qu'il faut entendre ici littéralement des grands prêtres de la famille de Boéthos, voulaient que la gerbe des prémices fût offerte dans le Temple le lendemain du sabbat lors de la fête des Azymes.

Cinquante jours après c'était la Pentecôte, donc toujours un dimanche.

Les Pharisiens entendaient par ce jour le lendemain du premier jour des azymes qui était le 15 nisan. Tout roulait sur le sens d'un verset (6) et d'un mot, les Boéthosiens étant plus fidèles au sens matériel de *sabbat*, un jour fixe de la semaine, non pas un jour de repos (5). Au temps de Jésus, l'opinion des Pharisiens avait déjà prévalu dans un cercle étendu, comme on le voit par Philon (7).

Mais il n'est pas prouvé qu'elle ait prévalu dans le Temple de Jérusalem. C'est la seule que mentionne Philon, car il suivait les Pharisiens. Ils avaient, semble-t-il, pour eux l'esprit de la Loi, qui était d'établir un rapport fixe entre les deux fêtes. La controverse était très ardente. On ne voit pas cependant que l'acharnement des Pharisiens ait été tel qu'ils

(1) *Para,* III, 7.
(2) *Tos. Khagiga,* III, 35 (238), lorsque les Pharisiens voulaient qu'on trempât le chandelier d'or.
(3) Str. et Bill., IV, 349.
(4) *Makkôth,* I, 6.
(5) *Menakhot,* X, 3.
(6) *Lev.,* XXIII, 11.
(7) *De Septenario,* Mangey II, 294; dans l'éd. de Cohn, *De special. leg.,* II, § 162.

aient avancé la lune d'un jour pour ne pas célébrer la Pentecôte un dimanche, c'est-à-dire le même jour que les Sadducéens, si le 15 nisan tombait un vendredi (1).

Les Pharisiens finirent par l'emporter et leur victoire a été célébrée bruyamment, avec quolibets contre les Sadducéens, vaincus définitivement par la ruine du Temple (2). Ce n'est que par une allusion qu'on connaît une autre de leurs victoires, remportée par Hillel. Les Sadducéens ne permettaient pas qu'on immolât l'agneau pascal le jour du Sabbat. Hillel leur répondait qu'eux-mêmes immolaient chaque sabbat l'agneau du sacrifice quotidien. Et si on lui objectait que les prêtres ne laisseraient pas entrer les Israélites avec leurs couteaux la veille de la Pâque un jour de sabbat, le docteur résolu, sûr que le peuple, inspiré par l'Esprit-Saint puisqu'il lui était docile, saurait trouver un stratagème, imagina qu'il cacherait ses couteaux dans la laine des agneaux et dans les cornes des chevreaux (3). Et, en effet, le principe prévalut que la Pâque primait le sabbat (4).

Le triomphe des Pharisiens fut si complet que le nom des Sadducéens ne fut plus qu'un souvenir néfaste. On donna ce nom à tous les hérétiques, sans parler des cas où par crainte de la censure on écrivit *Sadouqim* au lieu de *Minim*, nom employé quelquefois pour désigner les chrétiens (5).

Le judaïsme n'a pas à regretter que la tendance pharisienne ait prévalu. En dépit de leurs allures plus mondaines, les Sadducéens ne semblent pas avoir eu l'esprit plus ouvert aux tendances les plus nobles de l'esprit grec. Leur matérialisme se conciliait parfaitement avec un conservatisme étroit, qui assurait leur domination dans ce monde, le seul dont ils se souciassent. Moins d'esprit religieux, et cependant autant d'intolérance, aucun sentiment de la nécessité de compléter la lettre et au besoin de la tourner. Les Pharisiens étaient plus en contact avec les réalités de la vie du peuple. Quand on lit leurs écrits on est surtout frappé du caractère chimérique de leurs discussions. Ce n'est pas, certes, l'idéal, et c'est souvent un abus du raisonnement contre la raison : avec les Sadducéens c'eût été pire.

(1) C'est ainsi que Str. et Bill. (II, 852) expliquent la divergence entre les Synoptiques et saint Jean sur le jour où les Juifs ont mangé l'agneau pascal. Ils supposent que de guerre lasse les Sadducéens qui avaient placé cette année le 15 nisan un samedi, auraient permis aux Pharisiens de le placer un vendredi, de façon que les Pharisiens auraient mangé l'agneau le jeudi, et les prêtres le vendredi. Cette opinion n'est pas invraisemblable si l'on suppose que les Pharisiens ont été de bonne foi sur le jour de la lune, et les Sadducéens aussi, car aucun des deux partis n'avait intérêt à tricher, mais alors cela revient à dire que la divergence n'avait d'autre cause qu'une simple appréciation des faits. Il est intéressant de constater que Billerbeck, l'auteur principal du savant ouvrage, ait admis qu'une pareille divergence pouvait être entrée dans les mœurs.

(2) On discutait encore théoriquement au temps de Iokhanan ben Zakkaï († vers 80).

(3) *Tos. Pesakhim*, IV, 1 s. (162).

(4) *Pesakhim*, VI, 1.

(5) *Le Messianisme...*, p. 290 ss.

§. 4. — *Les Esséniens* (1).

Les Esséniens ne sont pas nommés dans le Nouveau Testament. Mais il se pourrait bien que leur secte ait joué un rôle dans les origines du christianisme, et en tout cas ils ont été à un moment un élément important du judaïsme. Les questions agitées à leur endroit sont toujours résolues en des sens divers. Comme elles roulent uniquement sur quelques textes, nous croyons devoir les reproduire, soit intégralement, soit, pour les moins importants, par des analyses.

I. Les textes.

Pline (2).

A l'occident (du lac Asphaltite), mais à une distance du rivage où il n'y a rien à craindre des exhalaisons, sont les Esséniens, nation solitaire, singulière par-dessus toutes les autres, sans femme, sans amour, sans argent, vivant dans la société des palmiers. Elle se reproduit de jour en jour, grâce à l'affluence de ses nouveaux hôtes; et la foule ne manque pas de ceux qui, fatigués de la vie, sont amenés par le flot de la fortune à adopter ce genre de vie. Ainsi, pendant des milliers de siècles, chose incroyable, dure une nation chez laquelle il ne naît personne, tant est fécond pour elle le repentir qu'ont les autres de leur vie passée (3). Au-dessous d'eux fut la ville d'Engadda (4), ne le cédant qu'à Jérusalem (5) pour la fertilité de ses bois de palmiers; maintenant c'est un monceau de cendres comme Jérusalem (6). De là on arrive à Masada....

Le texte de Pline est précieux à plus d'un titre. Manifestement il se trompe quand il attribue à la communauté des Esséniens une durée de milliers de siècles. Il est dupe du mirage de l'« immuable Orient ». Il attribue la

(1) Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2, 4e éd., 307-377.
Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, 651-680, avec une riche bibliographie.
Bauer, *Paulys Real-Enzyclopädie*, Supplément, Band IV, 386-430.
Isidore Lévy, *La légende de Pythagore*, p. 264-288.
Jérôme Carcopino, *La basilique Pythagoricienne de la Porte majeure*.
A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*.

(2) *Hist. nat.*, v, 17, traduction Littré.

(3) Entendez : ce qui serait pour d'autres le repentir de leur vie.

(4) La ville, très petite, était sûrement à proximité de la belle source; les solitaires devaient être dans des cabanes adossées à la montagne, car il y a là peu de grottes.

(5) Il faudrait évidemment Jéricho, car le climat de Jérusalem n'a jamais été assez chaud pour la culture des palmiers. Mais l'erreur est bien le fait de Pline, non pas d'un copiste.

(6) Ab occidente litora Esseni fugiunt usque qua nocent, gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. in diem ex aequo convenarum turba renascitur, large frequentantibus quos vita fessos ad mores eorum fortuna fluctibus agit. ita per saeculorum milia — incredibile dictu — gens aeterna est, in qua nemo nascitur, tam fecunda illis aliorum vitae paenitentia est! infra hos Engada oppidum fuit, secundum ab Hierosolymis fertilitate palmetorumque nemoribus, nunc alterum bustum (éd. Mayhoff, Teubner 1906).

résolution des ascètes à une sorte de fatigue de vivre, après qu'on a été ballotté par la fortune : motif du suicide de plusieurs grands personnages de ce temps. C'est la manière dont on envisage les choses autour de lui. Mais le fond de l'observation pourrait être juste : les Esséniens désespèrent de leur temps, se retirent dans la solitude, et ne veulent plus contribuer à propager la vie dans un monde condamné à périr. Le lieu de leur retraite porte en lui sa marque d'authenticité. La source d'Engaddi (1), abondante et chaude, est propice aux fréquentes ablutions. Elle fait naître une oasis, isolée de la plaine de Jéricho par le *Râs Mersed,* rattachée au pays haut de Bethléem et de Jérusalem seulement par le col d'Engaddi presque infranchissable. Au sud Masada (2), puis les rampes de la montagne de sel. Aucun endroit du monde ancien ne ressemble plus à une retraite fermée, à un champ clos de solitude. Ailleurs on s'éloigne des hommes : là ils ne peuvent même pas aborder pour troubler le repos des anachorètes. Cependant ceux des Esséniens qui menaient une vie plus active s'établissaient à Jéricho. Masada au sud est le rocher escarpé où Hérode avait caché ses trésors, où les Juifs se refugièrent après la prise de Jérusalem et s'entretuèrent pour échapper aux Romains (3).

Philon.

Dans son traité sur la liberté, qui est l'apanage de la vie honnête (4), Philon parle de ces justes qui sont discernables dans le monde parmi la foule des riches, des ambitieux, des voluptueux. Il y en a toujours eu, partout : chez les Grecs les sept sages sont les plus célèbres. Chez les Barbares, les Persans vantent leurs Mages et les Hindous leurs gymnosophistes. Il continue (5) :

75. La Syrie Palestine n'est pas non plus sans produire des fruits de vertu, habitée qu'elle est en grande partie par la race nombreuse des Juifs. Quelques-uns d'entre eux sont nommés Esséens, au nombre de plus de quatre mille, et dont le nom, qu'on ne peut rendre exactement en grec, désigne selon moi la sainteté; car ce sont, s'il en fut, des serviteurs de Dieu, n'immolant pas d'animaux, mais s'ingéniant à rendre leurs pensées vraiment dignes de personnes consacrées au sacerdoce.

76. Tout d'abord ils habitent en bourgades, fuyant les villes à cause des injustices dont leurs habitants se font une mauvaise habitude, sachant bien que le contact de la vie sociale, comme un air contagieux, apporte aux âmes des maladies incurables. Les uns travaillent la terre, les autres, adonnés aux arts qui entretiennent la paix, se rendent utiles à eux-mêmes et à leurs voisins, sans se soucier d'amasser des trésors d'argent et

(1) Aujourd'hui encore *'Aïn Djedy.*
(2) Aujourd'hui *Sebbeh.*
(3) Jos., *Bell.*, VII, VIII-IX.
(4) *Quod omnis probus liber sit.*
(5) Traduit d'après l'édition de Cohn et Reiter, avec la numérotation, vol. VI.

d'or, sans acquérir de grandes parcelles de terre pour augmenter leurs revenus, mais qui fournissent tout ce qui est nécessaire pour les besoins de la vie.

77. Car presque seuls de tous les hommes, sans richesse ni propriétés plutôt par goût que par défaut de ressources, ils se croient très riches, regardant avec raison comme de l'abondance d'avoir peu de besoins, et facilement satisfaits.

78. On ne trouverait chez eux aucun fabricant de traits ou de javelots ou d'épées, ou de casques ou de cuirasses ou de boucliers, ni en général personne qui ouvrât des armes ou des machines, ni rien de ce qui sert à la guerre, mais rien non plus de ce qui peut être employé au mal en temps de paix: ils n'ont aucune idée, même en rêve, du commerce ou du débit en détail, ni de la navigation: ils se débarrassent de tout cela comme des amorces du gain.

79. On ne trouverait pas un seul esclave parmi eux; tous sont libres et s'entr'aident les uns les autres. Ils condamnent la servitude non seulement comme injuste, parce qu'elle détruit l'égalité, mais positivement comme une impiété attentatoire à la loi de la nature qui a engendré pareillement tous les hommes et les nourrit en mère, et qui en a fait des frères, non par le nom, mais de par la réalité.

80. Quant à la philosophie, ils négligent la logique, avec ses termes recherchés, comme inutile pour acquérir la vertu, et aussi la physique, avec ses préoccupations astronomiques, comme étant hors de la portée de l'humaine nature, sauf ce qu'elle enseigne de l'existence de Dieu et de l'origine de l'univers, mais ils s'appliquent fortement à la morale, prenant constamment pour guide les lois de leurs ancêtres, que l'esprit humain n'aurait pu concevoir, sans être inspiré par Dieu.

81. Ils les étudient en tout temps, mais surtout chaque septième jour. Car le septième jour est réputé saint, durant lequel ils s'abstiennent des autres ouvrages, et se rendent dans des lieux saints qu'on nomme synagogues. Là les jeunes gens sont rangés selon leur âge au-dessous des vieillards, se disposant à écouter avec la décence requise.

82. Alors quelqu'un prend les livres et lit; et un autre des plus habiles s'avance pour expliquer ce qui n'est pas facilement intelligible; car le plus souvent l'enseignement y est donné par des symboles, à la manière studieuse des anciens.

83. On y enseigne la piété, la sainteté, la justice, la vie de famille, la vie civile, la connaissance des actions vraiment bonnes, ou mauvaises, ou indifférentes, à choisir ce qu'il faut et à fuir le contraire, prenant pour principe une triple profession d'attachement à Dieu, à la vertu, et aux hommes.

84. L'amour de Dieu comprend mille cas particuliers : un état de pureté de toute la vie, conservé dans les rapports avec les autres, ne pas jurer, ne pas mentir, croire que le divin est cause de tout bien sans être cause d'aucun mal. L'amour de la vertu comprend le détachement des richesses, de la vaine gloire (et) du plaisir, la tempérance, la force, aussi la frugalité, la simplicité, le support, la modestie, le respect du droit, la stabilité et tout ce qui est compris dans les bonnes mœurs. L'amour des hommes comprend la bienveillance, le sentiment de l'égalité, la concorde le plus grand des biens dont il ne sera pas hors de propos de dire quelques mots.

85. Et d'abord personne n'a sa maison à soi, qui ne puisse devenir commune à tous; car outre qu'ils vivent en congrégations, leurs maisons sont ouvertes à ceux qui viennent du dehors.

86. Ensuite ils n'ont qu'un cellier pour tous et des dépenses communes; les habits sont communs, la nourriture est commune quand ils se réunissent pour manger. Où trouverait-on ailleurs mieux établi en fait l'usage du même toit, ou du même ordinaire ou de la même table? Chez eux c'est une conséquence naturelle de leur genre de vie, car tout ce qu'ils reçoivent de salaire pour leur travail de chaque jour, ils ne le

gardent pas en propre, mais le mettent en commun, offrant au service de tous l'utilité qu'on en pourra tirer.

87. Les malades ne sont pas sans soins, faute de ressources personnelles, car ils ont à leur disposition dans le commun tout ce qu'il faut pour soigner les maladies, et dont ils usent sans scrupule. On respecte les vieillards et on les soigne comme des parents aimés sans rien épargner, ainsi que des parents seraient assistés dans leur vieillesse par des fils vraiment dignes de ce nom, leur prodiguant les bons offices de leurs propres mains et avec une pensée toujours attentive.

88. Voilà comment une philosophie, ignorante de l'élégance des termes grecs, forme des athlètes de vertu, leur proposant comme exercices gymniques les actions louables qui affermissent leur entière liberté.

Puis Philon apporte en faveur des Esséniens le témoignage des souverains qui ont régné en Judée. Les plus cruels et les plus fourbes n'ont pas osé s'en prendre aux Esséens dont la vertu était au-dessus de tout soupçon et de toute atteinte. Josèphe les présentera comme des martyrs de l'indépendance juive contre les Romains. Philon ne parle que des princes juifs, faisant peut-être allusion au cruel Alexandre Jannée, au fourbe Hérode, dont nous savons en effet par Josèphe qu'il ménagea les Esséniens.

Dans *son Apologie des Juifs,* livre perdu, Philon avait parlé des Esséens. Eusèbe (1) nous a conservé le passage qui les regarde : nous en donnons l'analyse :

1. Les Esséens sont des saints : « ils habitent beaucoup de villes et de bourgs de Judée, et forment des groupements étendus et nombreux ».
2. Ce ne sont pas des clans unis par la race, mais des associations volontaires pour mieux pratiquer la vertu et l'amour des hommes.
3. Parmi eux on ne reçoit point d'enfants, ni de jeunes garçons, mais des hommes mûrs, inclinant vers la vieillesse, affranchis des passions et établis dans une solide liberté.
4. Ils n'ont rien en propre, ni maison, ni esclave, ni champs, ni pâturages. Ils mettent tout en commun, habitent ensemble, prennent les repas en commun.
6. Chacun se livre à son travail sans se soucier du froid ni de la chaleur, avant le lever du soleil, et jusqu'à son coucher.
7. Ils préfèrent ce travail comme plus modéré et plus apte à les conduire jusqu'à la vieillesse, aux exercices des athlètes qui n'ont de raison d'être qu'à la fleur de l'âge.
8. Ils sont agriculteurs, pasteurs, 9. ou même artisans, mais seulement pour les choses nécessaires.

(1) *Praep. ev.*, VIII, XI, éd. Dindorff.

10. Les gains sont remis à un procureur qui achète en abondance tout ce qui est nécessaire à la vie.
11. Ils s'assoient tous ensemble à une table frugale.
12. Même communauté pour les vêtements, plus chauds l'hiver, plus légers en été.
13. Les malades sont bien soignés. Les vieillards qui n'auraient pas d'enfants sont soignés par les autres qui se comportent comme leurs enfants.
14. « Ils rejettent le mariage et pratiquent une continence complète », parce qu'ils le regardent comme l'obstacle le plus grave à la concorde. Donc « aucun Esséen ne prend femme, car la femme se recherche elle-même, est très portée à la jalousie et s'entend à séduire les mœurs de l'homme et à l'entraîner par des sortilèges incessants ».
15. Comme une comédienne, elle charme la vue et l'ouïe, et finit par ruiner la domination de la raison.
16. Une fois qu'elle a des enfants, elle emporte de vive force ce qu'elle avait obtenu par ses cajoleries : tout cela est hostile à la vie commune.
17. Un mari, un père de famille n'est plus un homme libre, mais un esclave.
18. Les Esséens ont obtenu le suffrage favorable même des rois (1).

Josèphe.

Sa vie (I, 10 ss.). Ayant entendu parler des trois sectes, pour choisir la meilleure Josèphe voulut s'informer de toutes. Il avait alors seize ans. Il traversa donc les trois écoles pour en connaître les principes, mais cette expérience lui paraissant insuffisante, il résolut de se faire l'imitateur d'un certain Bannous qui passait sa vie dans le désert. Il se servait des arbres pour se faire un vêtement, se nourrissait de ce qui croissait spontanément, et se lavait souvent de jour et de nuit dans l'eau froide en vue de la pureté. Pour contenter pleinement son désir, Josèphe passa trois ans auprès de ce solitaire. Si ce Bannous, trop indépendant pour faire partie d'un groupe, n'était pas Essénien de profession, il en poussait les ten-

(1) Il est probable que Philon a encore parlé des Esséens en les mettant en parallèle avec les Thérapeutes d'Égypte. Ceux-ci sont les types de la vie contemplative. Les premiers auraient d'abord figuré comme les types de la vie pratique (voir plus bas, ch. XXI). Cette première partie, si elle a existé, est perdue. De toute façon il est tout à fait improbable que Philon ait donné sur les Esséens de nouveaux détails. D'après la description qu'il fait des Thérapeutes, il avait surtout pour but de développer très largement le peu qu'il savait d'eux. Il aura employé pour les Esséens le même procédé d'amplification oratoire.

dances à l'extrême, et Josèphe ne s'attacha sans doute pas uniquement à sa personne durant cette période de sa vie. N'ayant pas la vocation d'un ascète solitaire, il fut du moins fidèle à un idéal plus religieux que celui des Sadducéens, et malgré les chances qu'il avait par sa naissance de parvenir aux dignités du sacerdoce, il embrassa le parti des Pharisiens. On peut donc croire qu'il a parlé des Esséniens en témoin de leur vie.

Son premier tableau est assez complet, beaucoup plus précis que ce qu'on trouve dans Philon.

Bell., II, VIII, 2-13 (1) : 2. (119) Il y a en effet chez les Juifs trois formes de philosophie : les sectateurs de la première sont les Pharisiens, de la seconde les Sadducéens, de la troisième ceux qu'on nomme Esséniens, qui passent pour s'exercer à la sainteté (2), Juifs de naissance, mais plus adonnés à l'affection des autres.

(120) Ils se détournent des plaisirs comme d'un mal et embrassent comme une vertu la tempérance et l'indépendance vis-à-vis des passions. Ils dédaignent le mariage pour eux-mêmes, mais ils adoptent les enfants des autres à un âge assez tendre (3) pour recevoir l'instruction, et les traitent comme s'ils étaient à eux et les forment à leurs mœurs. (121) Ce n'est pas qu'ils condamnent le mariage et la continuité de l'espèce (4), mais ils se tiennent en garde contre le dévergondage des femmes et sont persuadés qu'aucune d'elles ne conserve sa foi à un seul homme (5).

3. (122) Contempteurs de la richesse, ils sont admirateurs de la vie commune, et on ne rencontre chez eux personne qui soit plus riche qu'un autre; car c'est une loi qu'en entrant dans la secte on abandonne à la corporation sa fortune, de sorte que personne ne paraisse dans l'état misérable de la pauvreté, ni dans l'éclat de la richesse; toutes les possessions étant mises en commun, ils n'ont plus, comme des frères, qu'un seul patrimoine.

(123) Ils regardent l'huile comme une souillure, et si quelqu'un a été oint malgré lui, il s'essuie le corps. Ils tiennent à avoir la peau sèche et à être toujours vêtus de blanc (6). Les préposés aux fonds communs sont élus par le suffrage et s'occupent indistinctement (7) des besoins de tous.

4. (124) Ils n'ont pas une ville à eux, mais plusieurs habitent dans telle ou telle ville. Quand des membres de la congrégation viennent du dehors, on met tout à leur libre disposition, et ils entrent chez des gens qu'ils ne connaissaient pas comme chez des amis intimes. (125) Aussi font-ils leurs voyages sans rien emporter du tout que des armes contre les brigands. Dans chaque ville quelqu'un est désigné spécialement parmi ceux de la corporation pour recevoir les hôtes et leur fournir le vêtement et le nécessaire. (126) Pour l'habillement et la tenue du corps ils ressemblent à des enfants sévèrement élevés par leurs pédagogues. Ils ne changent d'habits ni de chaussures que lorsqu'ils sont tout à fait déchirés ou usés par le temps. (127) Entre eux il n'y a ni

(1) Traduit d'après le texte de Niese, le plus souvent en suivant la traduction de M. Harmand, éd. Th. Reinach.

(2) σεμνότης, indication vague de l'étymologie.

(3) En contradiction avec Philon (apologie), qui a craint les soupçons des Grecs.

(4) Le mariage est donc permis à d'autres; ainsi les parfaits du manichéisme ne le rejetaient que pour eux-mêmes.

(5) Le principe allégué est donc d'une misogynie assez banale.

(6) Ce qui serait impossible avec des onctions d'huile.

(7) ἀδιαίρετοι du texte, plutôt que la correction αἱρετοί.

achat, ni vente, mais chacun donne à l'autre ce dont il a besoin et reçoit en retour ce qui lui est nécessaire, et même sans rien donner en échange ils peuvent librement se faire assister par qui il leur plaît.

5. (128) Leur piété envers la divinité a un caractère particulier. Avant le lever du soleil, ils ne prononcent aucune parole profane, mais ils lui adressent des prières traditionnelles comme pour le supplier de se lever (1). (129) Et après cela leurs préposés les désignent pour les métiers qu'ils savent, et ils travaillent d'un seul trait jusqu'à la cinquième heure où ils se réunissent de nouveau; le corps ceint de bandes de lin ils se lavent dans l'eau froide, et après cette purification ils se réunissent dans une salle à eux où aucun de ceux qui pensent autrement n'a d'accès; eux-mêmes n'entrent dans ce réfectoire qu'en état de pureté, comme dans une enceinte sacrée. (130) Quand ils ont pris place en silence, le boulanger distribue les pains à la file, et le cuisinier offre à chacun un seul plat, contenant un seul mets. (131) Le prêtre bénit la nourriture, et il n'est permis à personne d'y toucher avant la prière. Après le repas, on prie de nouveau. Au commencement et à la fin ils glorifient Dieu comme le dispensateur de la vie.

Après cela, dépouillant des vêtements qu'ils regardent comme des habits sacrés, ils retournent au travail jusqu'au soir. (132) Alors ils reviennent pour le diner auquel prennent part les hôtes, s'il y en a. Aucun cri, aucun tumulte ne souille jamais la maison; chacun cède la parole à un autre à son tour. (133) Ce silence de ceux du dedans donne à ceux du dehors l'impression d'un mystère redoutable: la cause en est une sobriété perpétuelle, et l'usage de mesurer la nourriture et la boisson seulement pour se rassasier.

6. (134) Pour tout le reste, ils ne font rien que sur l'ordre des préposés : ils n'ont la libre disposition d'eux-mêmes que pour deux choses: l'assistance et la pitié. Il leur est loisible de secourir ceux qui en sont dignes et le demandent, et de distribuer de la nourriture aux nécessiteux. Mais il ne leur est pas permis de faire des dons à leurs parents à l'insu des procureurs (2). (135) Ils savent régler la colère d'après la justice, modérer l'emportement, garder la foi, procurer la paix. Tout ce qu'ils disent a plus de valeur qu'un serment, mais ils s'abstiennent du serment qu'ils regardent comme pire qu'un parjure: car celui qui n'est pas cru sans prendre Dieu à témoin est déjà tenu comme menteur (3).

(136) Ils s'appliquent avec un zèle extraordinaire à la lecture des ouvrages des anciens, surtout en ce qui concerne l'utilité de l'âme et du corps; c'est là qu'ils s'instruisent de la guérison des maladies, de la vertu salutaire des plantes et des propriétés des minéraux.

7. (137) Ceux qui désirent entrer dans leur secte ne sont pas admis aussitôt; ils sont soumis au même genre de vie mais au dehors, et on leur donne une hachette, le pagne dont nous avons parlé et un vêtement blanc.

(1) ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι. On a conclu de ce texte que les Esséniens rendaient un culte au soleil. Il suffit de supposer une hymne comme on en composerait encore : Lève-toi, soleil, éclaire et réchauffe la terre, etc., où le soleil serait regardé très innocemment et en figure comme agissant par sa propre volonté; cf. *Ps.*, XIX, 6, du soleil : « Et lui, semblable à l'époux qui sort de la chambre nuptiale, s'élance joyeux comme un héros pour fournir sa carrière ». La précision scolastique des critiques a tort de demander à ces textes imagés des renseignements précis.

(2) Cette faculté de donner aux indigents n'est point en contradiction avec la vie commune : c'est une tolérance qui ne va pas loin, et on pouvait agir au nom de la communauté. Avec des parents on risquait d'être entraîné par les liens du sang, non par la commisération, et les supérieurs devaient intervenir.

(3) S'il prêtait serment, ce serait donc pour se parjurer.

(138) Celui qui durant ce temps aura fait preuve de tempérance est admis à se rapprocher davantage du genre de vie et participe aux bains qu'on prend très purs en vue de la purification, mais il n'est pas encore reçu aux repas en commun. Car après avoir montré sa persévérance, on éprouve encore ses mœurs durant deux ans, et s'il est jugé digne, il est accepté dans la société. (139) Mais avant de toucher à la nourriture commune, il s'engage envers eux par des serments redoutables (1) d'abord de pratiquer la piété envers la divinité, ensuite de garder la justice envers les hommes et de ne nuire à personne soit de son propre mouvement soit d'après un ordre, de haïr toujours les injustes et de s'entendre avec les justes dans leurs luttes communes; (140) de se montrer toujours fidèles envers tous, surtout envers les dépositaires du pouvoir; car personne n'obtient de commander si ce n'est par la volonté de Dieu (2). Si un compagnon avait le pouvoir, il ne devait pas pousser l'autorité jusqu'à l'arrogance ni éclabousser ses subordonnés par le vêtement ou une plus grande élégance. (141) (Il jurait aussi) d'embrasser toujours la vérité et de repousser les menteurs, de préserver ses mains du vol et de garder son âme pure de tout gain illicite, de ne rien cacher à ceux de la corporation, et de ne rien révéler aux autres, quand on lui ferait violence jusqu'à la mort. (142) Il jure encore de ne transmettre à personne aucun point de dogme autrement qu'il l'a reçu, de s'abstenir [d'oubli] (3) et de conserver de la même manière les livres de leur secte et les noms des anges. C'est par de semblables serments qu'ils s'assurent de la fidélité des postulants.

8. (143) Ceux qui sont pris sur le fait en des fautes graves sont chassés de la corporation. Celui qui est ainsi condamné périt souvent du plus misérable destin. Car lié par ses serments et ses habitudes il ne peut même pas prendre sa part de la nourriture des autres (4); obligé de se nourrir d'herbes, il périt le corps consumé par la faim. (144) Aussi en reprennent-ils plusieurs par compassion à leur dernier soupir, estimant suffisante pour expier leurs péchés une peine endurée jusqu'à la mort (5).

9. (145) Ils sont très ponctuels et justes lorsqu'il s'agit de juger, et le tribunal ne doit pas compter moins de cent membres, mais ce qu'ils ont décidé est sans appel. Après Dieu, le nom du législateur est en grande vénération; celui qui l'aurait blasphémé serait condamné à mort.

(146) Ils estiment qu'on doit suivre l'autorité de l'ancienneté et du nombre : si donc dix sont assemblés, personne ne peut parler si neuf s'y opposent.

(147) Ils se gardent bien de cracher au milieu d'un groupe ou du côté droit (6), et de travailler le samedi, et cela plus rigoureusement qu'aucun Juif. Car non seulement ils préparent leurs aliments la veille, pour ne pas allumer du feu ce jour-là, mais ils n'osent pas remuer un ustensile quelconque, ni aller à la selle.

(1) Ce ne sont plus des serments qui prennent Dieu à témoin d'un fait, mais des engagements à son service. Les premiers étaient interdits, mais ceux-ci sont d'autre sorte.

(2) *Hénoch*, XLVI, 5.

(3) λῃστείας, « brigandage », ce qui n'a rien à faire ici. Le contexte exige quelque chose comme δηλώσεως, « publication, interprétation qui change le dogme ». D'après ce qui suit, je conjecture un « oubli », représenté par un mot inconnu, ou par λῆστις, mot rare, mais expliqué par la racine λανθάνω.

(4) La nourriture des Esséniens était donc préparée d'une certaine manière qui la rendait pure pour de si saintes gens. L'expulsé continue à pratiquer sa règle dans la mesure du possible, parce que son salut en dépend.

(5) On le reçoit au dernier soupir, le seul moyen pour lui de sauver son âme. Les Esséniens pensaient donc qu'on ne pouvait se sauver que dans leur corporation. C'était du moins le cas pour celui qui avait fait des vœux.

(6) Talm. Jér., *Berakot* IX, 9, défend de cracher dans l'enceinte du Temple.

(148) Les autres jours ils creusent un trou profond d'un pied avec une pioche, car telle est la forme de la hachette qu'ils remettent aux postulants, et ils y font leurs besoins en s'enveloppant de leur manteau, pour ne pas offenser les regards (1) de Dieu.

(149) Ensuite ils poussent dans la fosse la terre qu'ils avaient enlevée. Et pour ce faire ils choisissent les lieux les plus déserts. Et quoiqu'ils se soient ainsi débarrassés naturellement d'immondices, ils ont coutume de se laver après comme s'ils s'étaient souillés (2).

10. (150) Ils sont répartis en quatre classes selon le temps qu'ils se sont exercés aux pratiques, et les nouveaux sont tellement inférieurs à ceux qui les précèdent, que l'ancien doit se laver s'il a été touché par un nouveau comme après le contact d'un étranger. (151) Ils vivent si longtemps que plusieurs dépassent cent ans, à ce que je pense à cause de la simplicité et de la régularité de leur genre de vie. D'ailleurs ils méprisent le danger, se rendant victorieux de la douleur par leur héroïsme, et préférant mourir, si c'est avec gloire, que de ne pas mourir.

(152) La guerre avec les Romains a montré en toutes circonstances ce que valaient leurs âmes : mis au chevalet, les membres tordus, brûlés, rompus, passant par tous les instruments de supplice pour être obligés à blasphémer le législateur ou à manger des aliments prohibés, ils ont tout souffert, sans jamais en venir à flatter ceux qui les torturaient ou à verser des larmes.

(153) Souriant dans les souffrances et raillant leurs bourreaux, c'est avec une joie confiante qu'ils rendaient une âme qu'ils allaient recouvrer.

11. (154) En effet ils sont fermement assurés que si les corps sont périssables et leur matière instable, les âmes étant immortelles demeurent toujours; habitantes de l'éther le plus léger, et attirées par une sorte de séduction naturelle, elles se sont enlacées aux corps comme dans des prisons; (155) mais lorsqu'elles sont détachées des liens de la chair, comme délivrées d'une longue servitude, joyeuses elles s'élèvent en haut. D'accord avec les fils des Grecs, ils montrent aux âmes bonnes une nouvelle vie qui leur est réservée au delà de l'Océan, en un lieu que ne rendent pénible ni les pluies, ni les neiges, ni l'extrême chaleur, toujours rafraîchi par le souffle d'un doux Zéphyr venu de l'Océan (3). Aux âmes méchantes ils destinent une cavité ténébreuse et orageuse, remplie de tourments qui ne cessent jamais.

(156) C'est dans la même pensée, me semble-t-il, que les Grecs ont disposé les îles des Bienheureux pour leurs braves, qu'ils nomment héros et demi-dieux, tandis qu'est réservé aux âmes des méchants le séjour des impies dans l'Hadès, où leur mythologie place le châtiment des Sisyphes, des Tantales, des Ixions et des Tityes, ce qui suppose d'abord l'immortalité des âmes, et sert aussi à encourager la vertu et à détourner du vice. (157) Car les bons deviendront meilleurs durant leur vie par l'espérance d'être récompensés même après leur fin, tandis qu'il faut entraver les violents assauts des méchants, même s'ils passent inaperçus durant leur vie, par la crainte d'un châtiment

(1) τὰς αὐγάς, ce qui se dit ordinairement du soleil. Si l'on traduit « les rayons » du Dieu, ce dieu est le soleil, dont les Esséniens seraient décidément les adorateurs. Mais les rayons peuvent être les regards, et d'un autre que du soleil, par exemple de Zeus. Alexandre a conquis la terre ἣν ἐφορῶσιν ἀπ' αἰθέρος αἱ Διὸς αὐγαί (Anthol. de Planude, 121, l. 3, dans Anth. pal. de Didot, II, p. 551). Quand Josèphe écrit ὁ θεός on ne peut songer qu'au seul Dieu des Juifs, à Dieu tout court. Ce détail saugrenu a une grande importance dans la question de la religion des Esséniens. Il est d'autant plus certain qu'il s'agit ici de Dieu que c'est le sens dans Dt., XXIII, 14-15. Dans ce passage il s'agissait de veiller à la bonne tenue du camp où Iahvé ne voulait rien voir de malséant, comme des ordures.

(2) Ici encore on ne verra rien de bien mystérieux; question de propreté.

(3) Homère, *Odyssée*, IV, 562 ss.

éternel après leur mort. (158) Voilà donc ce que les Esséniens enseignent sur l'âme, appât qu'ils tendent et qu'on ne peut plus éviter une fois qu'on a goûté à leur sagesse.

12. (159) Il en est même parmi eux qui se font forts de prévoir l'avenir, par une application continuelle aux livres sacrés, à diverses purifications, aux sentences des prophètes, et il est rare qu'ils soient déçus dans leurs prédictions (1).

13. (160) Il existe encore un autre groupement d'Esséniens, qui s'accordent avec les autres pour le régime, les mœurs et les coutumes, mais qui n'ont pas la même opinion sur le mariage; car ils pensent que les célibataires retranchent la partie la plus importante de la vie qui est la propagation de l'espèce. D'autant plus que si tous étaient de cet avis, la secte (2) disparaîtrait bientôt.

(161) Ils éprouvent cependant leurs fiancées (3). Lorsqu'elles ont eu trois fois la preuve par la purgation (mensuelle) qu'elles peuvent enfanter, ils les prennent chez eux. Mais ils n'ont pas de relations avec celles qui sont enceintes, montrant ainsi que le but du mariage pour eux n'est pas le plaisir, mais le désir d'avoir des enfants. Les femmes prennent les bains revêtus de linges, comme les hommes d'un pagne. Telles sont donc les mœurs de la corporation.

Dans les *Antiquités,* Josèphe est revenu sur les Esséniens, toujours à propos des sectes philosophiques. Soit pour ne pas se répéter, soit d'après son habitude de suivre des sources différentes, il se rapproche de Philon de très près.

Ant., XVIII, I, 5. (18) : Les Esséniens ont une doctrine qui se complaît à tout remettre Dieu (4).

Ils déclarent les âmes immortelles, estimant qu'il faut s'efforcer d'obtenir la récompense de la vertu.

(19) Ils envoient des objets consacrés au Temple et s'acquittent des sacrifices avec des purifications supérieures, à ce qu'ils pensent, et se tenant à l'écart pour cela même de l'enceinte du Temple commune (à tous) ils s'acquittent entre eux des (dits) sacrifices (5),

(1) Les livres sacrés pourraient être des livres d'astrologie, distincts de ceux des prophètes qu'on peut aussi employer d'après l'analogie des situations. Il faut néanmoins une certaine pureté de l'âme, acquise par des purifications et abstinences corporelles, afin de recevoir l'inspiration divine.

(2) D'après M. Harmand, le genre humain. Mais la fin du genre humain comme tel serait indifférente à ces sectaires. Ce qui importe à Dieu c'est la conservation de leur secte, qui ne peut se recruter que dans le genre humain, comme le militaire dans le civil; τὸ γένος est donc leur race, celle dont il est question.

(3) τριετίᾳ « durant trois ans », dit le texte, en contradiction avec ce qui suit, à moins de l'entendre au sens de « par trois fois ». Ce n'est pas un mariage à l'essai; le fiancé s'informait une fois son choix fixé, et ensuite le mariage devenait définitif par l'entrée de l'épouse dans sa maison; cf. sur *Mt.,* I, 18.

(4) Ayant mis en vedette à propos des sectes ce point de l'action divine et de la liberté humaine, Josèphe a fait des Esséniens des fatalistes (*Ant.*, XIII v, 9), qui attribuent toutes choses au destin; mais ici il a soin de ne pas nommer le destin, et il va parler des luttes pour la vertu : il semble donc qu'il relève surtout l'abandon des Esséniens envers la Providence.

(5) Cette phrase a paru inintelligible; la traduction latine a introduit la négation au début : « ils ne font *pas* de sacrifices ». Mais alors pourquoi Josèphe dit-il aussitôt qu'ils font des sacrifices? Nous excluons donc la négation, avec les manuscrits grecs. Les Esséniens veulent bien offrir des victimes, mais avec de tels raffinements de purifications qu'ils risqueraient de se contaminer dans l'enceinte commune, c'est-à-dire impure (cf. *Mc.,* VII, 2) de leur point de vue. Ils doivent donc s'acquitter de leur devoir entre eux, et pour cela on leur avait concédé une salle, comme nous le verrons. Il va sans dire que si eux-mêmes immolaient les victimes, ils ne

étant d'ailleurs d'excellentes gens pour leur conduite, et mettant tous leurs soins à exercer l'agriculture.

(20) Il faut admirer chez eux ce trait que n'ont pas connu du tout ceux qui font profession de vertu chez les Grecs et les barbares, pas même pour un temps, et qu'eux pratiquent depuis longtemps et qui enlève tout obstacle à leur bonne résolution; les biens sont communs entre eux, le riche ne jouit pas de ses biens propres plus que celui qui n'a rien acquis; ils sont plus de quatre mille à suivre cette pratique (1).

(21) Ils ne se soucient ni d'introduire chez eux des épouses, ni d'acquérir des esclaves, le second point n'irait pas sans injustice, et le premier sans amener la discorde (2); ils vivent entre eux et se rendent service mutuellement. (22) Pour percevoir les revenus et tout ce que porte la terre ils élisent des hommes sûrs, et des prêtres (3) pour apprêter le pain et les aliments. On trouve d'ailleurs des exemples de ce genre de vie, surtout chez ceux des Daces qu'on nomme « Fondateurs » (4).

Josèphe n'a pas seulement parlé des Esséniens comme d'une secte, et, si l'on peut dire, théoriquement. Nous avons déjà dit qu'il a vécu avec eux. Il pouvait les rencontrer même à Jérusalem. La porte des Esséniens tenait sans doute son nom du voisinage d'un couvent de l'ordre (5). Il a pu rencontrer au début de la guerre contre les Romains Jean l'Essénien, nommé gouverneur de la toparchie de Thamna (6), remarquable par sa vigueur physique et sa capacité (7). Quelques Esséniens ont donc pris part à la guerre nationale, et Josèphe a pu parler de leurs martyrs, qui n'étaient pas nécessairement des belligérants, suppliciés par les Romains et qu'on voulait contraindre à abjurer la Loi. Leur répugnance pour les serments est constatée par l'historien au moment où Hérode les dispensa de prêter le serment d'allégeance à lui-même et à Auguste, qu'il exigea même des Pharisiens (8). Ils étaient surtout célèbres pour leurs prophéties. Josèphe a raconté comment la prophétie de Judas l'essénien s'est réalisée

les brûlaient pas sur l'autel, ne répandaient pas les libations, etc. Tout cela était l'office des prêtres. Mais ils pouvaient consommer entre eux leur part de certains sacrifices. On peut supposer d'ailleurs qu'ils n'étaient point très empressés à les offrir. La négation a été ajoutée dans le latin d'après l'idée accréditée par Philon et surtout par Eusèbe que les Esséniens ne faisaient pas d'immolations. L'omission de la négation est le type d'une leçon difficile à première vue, mais qui, tout bien considéré, donne l'explication du contexte.

(1) C'est le chiffre de Philon, πλῆθος ὑπὲρ τετρακισχίλιοι (*pr. lib.* 75).

(2) C'est la raison donnée par Philon, *apol.*, 14; tandis que dans *Bell.* Josèphe alléguait le dévergondage des femmes.

(3) Le sens naturel est que les prêtres aussi sont élus, mais ce ne sont pas de véritables prêtres. Dans *Bell.*, II (131), le prêtre se contente de bénir. Josèphe qui veut se faire comprendre des païens indique deux catégories de fonctionnaires : ceux qui reçoivent les fruits de la terre et ceux qui préparent les repas, toujours regardés comme sacrés, et dont la fonction est plus sainte.

(4) En changeant πλείστοις en κτίσταις. Posidonius (Strab., vii, 3, 7) parlait de tribus thraces qui vivaient sans femmes, οὓς κτίστας καλεῖσθαι.

(5) *Bell.*, V, iv, 2, située au sud-ouest. Les religieux les plus épris de solitude, comme les Chartreux, ont eu des couvents à Paris et à Lyon.

(6) *Bell.*, II, xx, 4.

(7) *Bell.*, III, ii, 1.

(8) *Ant.*, XV, x, 4.

au moment où le devin se croyait déçu (1). Manahem, plus prudent, ne voulut pas dire à Hérode le jour de sa mort, mais il lui promit plus de trente ans de règne, ce qui contenta le jeune ambitieux, alors sans espérance, et le rendit favorable aux Esséniens (2). Simon expliqua à Archélaüs, et sans le flatter, un songe qui lui faisait pressentir sa disgrâce (3).

L'historien juif croyait pouvoir conclure de tout ce qu'il savait des Esséniens qu'ils suivaient le genre de vie inauguré chez les Grecs par Pythagore (4). S'il a exagéré cette ressemblance, du moins les connaissait-il bien.

Dion de Pruse (5).

Dans sa curiosité universelle, Dion Chrysostome s'était informé sur les Esséniens :

Il loue aussi quelque part les Esséniens, dont la cité entière est heureuse, située auprès de l'eau amère au milieu de la Palestine, non loin de Sodome.

Ce qui s'accorde aves Pline sur le séjour des Esséniens à Engaddi.

La tradition hébraïque.

Elle est muette sur les Esséniens, si l'on en excepte un texte de la Michna (6), selon l'interprétation que nous jugeons la plus probable.

Il y avait deux salles dans le sanctuaire, l'une était la salle des « Silencieux » (*ḥaššaïm*), l'autre la salle des « vases ». La salle des Silencieux était celle où les gens timorés déposaient leurs offrandes en secret (en silence), et les pauvres de bonne famille (les pauvres honteux) s'y approvisionnaient en secret (*lit.* en silence); la salle des vases, etc.

On dirait bien que la tradition avait gardé le souvenir d'une salle dite des Silencieux, en hébreu *Ḥaššaïm* (חשאים), nom qui pouvait très bien être transcrit en grec par Ἐσσαῖοι (7). Le vrai sens du nom étant oublié ou les rédacteurs de la Michna voulant le faire oublier, on l'a expliqué

(1) *Ant.*, XIII, XI, 2. Il avait annoncé la mort d'Antigone frère d'Aristobule Ier à jour fixe et à la tour de Straton, qu'il croyait être Césarée. Antigone fut tué dans un souterrain de la tour de Straton à Jérusalem. La prophétie se faisait donc par une voix divine proférant des sons sur le sens desquels on pouvait se tromper.

(2) *Ant.*, XV, x, 5.

(3) *Ant.*, XVII, XIII, 3.

(4) *Ant.*, XV, x, 4.

(5) Sa vie par Synésius, DION, éd. d'Arnim, I, p. 317.

(6) *Cheqalim*, v, 6.

(7) Cf. MITTWOCH, *Zeitschr. f. Assyriol.*, XVIII (1903), p. 75.

par la façon dont les offrandes étaient déposées et prises, légende étymologique assez puérile, et qui s'écarte quelque peu du sens de la racine, qui signifie « se taire ». Il est très naturel que les Esséniens aient été nommés « silencieux ». Nous avons vu dans Josèphe que c'est ce silence d'une habitation très peuplée qui étonnait les gens du dehors jusqu'à leur causer une impression de mystère redoutable. Du même coup s'explique le texte de Josèphe sur les sacrifices des Esséniens.

Leurs scrupules de contamination étaient tolérés par le sacerdoce qui leur avait concédé une salle à part. Au moment où l'on rédigea la Michna, le parti des rabbins qui les tenait dès lors pour plus que suspects, sinon comme hérétiques, sans changer le nom de la chambre qu'ils occupaient, aura expliqué autrement l'origine de ce nom.

II. — LES FAITS ET LES ORIGINES.

Nous avons tenu à reproduire les sources intégralement, non pour en faire une combinaison, mais pour choisir la plus sûre. C'est l'excellent principe, qu'on peut dire nouveau sur ce point, posé par Bauer (1). Mais son choix et sa critique nous paraissent mal inspirés. D'après lui, Philon est l'unique source de Josèphe, sauf peut-être des détails sans importance. Or Philon a dépeint les Esséniens d'après son idéal d'une communauté juive; ses renseignements sont donc suspects. Bauer enlève cette allure juive, et aboutit à une corporation isolée, sans femmes, sans patrimoine, vivant sous les palmiers — les traits soulignés par Pline — et dont on ne saurait préciser les croyances religieuses, fruit d'un vague syncrétisme.

Il nous paraît invraisemblable que Josèphe, qui a vu les Esséniens de près, se soit inspiré de Philon qui en a seulement ouï parler (2). Philon a sûrement embelli ses héros selon son idéal de Juif éclairé pour en faire des philosophes. Ce qu'il dit de leur préférence pour une philosophie morale plutôt que spéculative, découle nécessairement de la catégorie pratique dans laquelle il les range. Les préoccupations d'exégèse allégorique sont le fait du savant alexandrin plutôt que de ces cultivateurs. Le refus de sacrifier est postulé comme une conséquence de la primauté de la religion intérieure et philosophique. Nous n'hésitons donc pas à mettre de côté tous les traits propres au seul Philon. Le résidu concorde avec le texte de Josèphe, la seule source développée sur laquelle nous puissions faire fond, et qui nous paraît sûre. Nous la plaçons à la base de nos déductions.

(1) PAULY-WISSOWA, l. l.
(2) Il est venu en Palestine, mais en pèlerinage, EUS. *Praep. evang.*, VII, XIV, 64.

Étymologie du mot. Nous l'avons déjà indiquée. Philon dit toujours Ἐσσαῖοι, et Josèphe emploie cette forme six fois. Mais il dit quatorze fois Ἐσσηνοί ainsi que Dion, et Pline dit *Esseni*. On peut croire que cette dernière forme est plus récente, et rattacher Ἐσσαῖοι aux *ḥaššaïm* « les Silencieux ». Les insinuations de Philon et de Josèphe nous conduiraient à l'idée de pureté, de sainteté, qui pour eux était essentielle, mais on ne peut faire fond sur *Ḥasin* (חסין) « les pieux ou les purs », car cette racine, connue par le syriaque, est étrangère à l'araméen occidental et spécialement palestinien.

Leur centre principal. Les Esséniens n'étaient répandus qu'en Judée, et semblent avoir eu une communauté à Jérusalem où le prophète Judas paraît entouré de ses disciples. Cependant le nom d'Engadda, donné par Pline, confirmé par la proximité de la mer Morte et de Sodome (Dion), doit bien indiquer leur principale colonie. La source d'Engaddi, qui sort à 26 degrés centigrades permet les bains en toute saison.

Si le Jourdain n'offrait pas une eau assez pure — il fut cependant toujours l'idéal des Mandéens, — il ne manquait pas de sources non loin des rives du Jourdain, favorables à leurs ablutions (1). Sauf la capitale où les attirait le centre du culte, on ne se trompera guère en les cantonnant dans cette vallée basse.

Leur antiquité. Ce qui a frappé Pline, c'est un peuple qui se perpétue sans naissances. Il a donc grossi ce trait jusqu'au ridicule, en parlant de milliers de siècles. Josèphe parle des Esséniens en même temps que des Pharisiens et des Sadducéens, sous Jean Hyrcan. Comme il indique l'origine plus récente de la quatrième secte, celle des Zélotes, il estimait sans doute que les Esséniens avaient pris naissance aux temps Macchabéens. Le plus ancien qu'il ait nommé apparaît sous Aristobule premier. Aussi bien la secte a dû non seulement se développer, mais se modifier, et les indications de Josèphe ne valent que pour son temps.

Attachement au Judaïsme. Nous n'avons aucune raison de mettre en doute ce qu'affirme Josèphe, aussi bien que Philon, de l'attachement passionné des Esséniens au Judaïsme. Leur loyalisme est au-dessus de tout soupçon, — ce qui ne veut pas dire qu'ils soient demeurés dans le grand courant dogmatique dirigé par les Pharisiens. On estimerait même que, quant aux observances extérieures, leur fidélité est plus méticuleuse que celle des Pharisiens les plus scrupuleux. Ils observent le sabbat avec plus de rigueur que personne. Ils poussent à l'extrême le soin de la pureté légale, jusqu'à prendre un bain chaque jour avant le repas. Même quand ils offrent des sacrifices au saint lieu ils craignent de se conta-

(1) Surtout sur la rive orientale, mais aussi à l'ouest; cf. *RB.*, 1913, p. 222.

miner; leurs offrandes doivent être plus pures que celles des autres. A l'intérieur de la secte, les membres de l'ordre supérieur se souillent au contact des nouveaux. Et tout cela par fidélité à la Loi, car ils honorent le législateur, c'est-à-dire Moïse, à ce point qu'ils condamnent à mort ceux qui auraient blasphémé son nom.

En règle, tant bien que mal, avec le culte mosaïque, les Esséniens s'écartaient-ils de la foi d'Israël? Dans l'Ancien Testament le dogme était peu développé.

L'article principal, alors comme aujourd'hui, était de ne confesser qu'un Dieu unique, seul digne d'être adoré, créateur de toutes choses, en particulier des astres. C'eût été une grave infraction à ce dogme que de regarder le soleil comme un dieu, ou même comme une manifestation de la divinité cachée. C'est sur ce point que les Esséniens sont accusés par les critiques d'avoir subi une contamination païenne. Nous croyons qu'il n'en est rien. Le premier grief, ne pas offenser les rayons du Soleil en laissant voir sa nudité, ne se déduit pas du texte. C'est de Dieu qu'il s'agit, et les « rayons » sont aussi bien ses regards. Le point de départ est dans le Deutéronome (XXIII, 15) où il est dit que Iahvé ne doit rien voir de malséant dans le camp d'Israël. Avec leur haute estime de la chasteté, les Esséniens ont transposé ce scrupule du domaine de la propreté du camp dans celui de la pudeur personnelle, un peu comme une bonne sœur, se découvrant la nuit par mégarde, craint d'avoir peiné son ange gardien.

Nous avons aussi regardé comme innocente cette invitation de se lever adressée au soleil à l'aurore : saint François d'Assise a bien chanté un hymne à son frère le Soleil.

Il n'est rien dit du coucher de l'astre. Qu'il soit permis de faire remarquer qu'à Engaddi l'idée ne pouvait se présenter de prier le matin en se tournant vers Jérusalem. L'élan religieux se serait brisé à la haute et écrasante paroi rocheuse. L'aurore blanchissant les sommets de Moab attirait l'attention vers l'Orient où le soleil allait paraître, répandant ses rayons sur les deux moitiés du lac. Le jour allait donner le signal de l'action, mais la prière s'adressait à Dieu. Elle revêtait seulement une forme particulière. Pour ces Juifs convaincus, une métaphore n'était pas créatrice d'un nouveau dieu, comme Max Müller le disait des Aryens, *nomina, numina*.

Le Dieu créateur était aussi le juge suprême. Quoi qu'il en soit des Sadducéens, les Esséniens se seraient écartés de la foi normale du judaïsme s'ils n'avaient reconnu les récompenses et les châtiments d'outre tombe. Aussi Josèphe est-il très formel sur ce point, la rétribution étant définitive et pour toujours : aucune trace de métempsychose. Les Phari-

siens, il est vrai, croyaient à la résurrection des corps. Les Esséniens ne partageaient pas cette foi. Regardant l'âme comme préexistante, enchaînée au corps comme dans une prison, ils ne souhaitaient pas qu'elle reprît contact avec la matière (1), la notion d'une matière glorifiée et spiritualisée n'ayant pas été promulguée avant le christianisme.

La mort était la délivrance de l'âme des justes, surtout des confrères, qui remontait en haut, pour s'écarter définitivement des corps sublunaires. Il est vrai qu'à cette notion essentielle de l'immortalité dans les sphères supérieures, Josèphe ajoute une comparaison avec la doctrine des Grecs sur les îles des bienheureux et l'Hadès. Le plus probable est qu'il a voulu seulement se faire comprendre des Grecs en transcrivant l'opinion des Esséniens dans leur langage, mais peut-être cette description du paradis au delà de l'Océan avait-elle en effet pénétré dans la secte. Il est très remarquable que les Pythagoriciens, si fermes sur l'immortalité sidérale, la conciliaient avec la description traditionnelle qui n'était plus pour eux qu'une image (2).

Quoi qu'il en soit, les Esséniens en admettant avec Platon le mythe de la chute des âmes dans les corps, et en excluant la résurrection des bons, étaient nettement hostiles à la théologie qui avait prévalu chez les Juifs. On doit noter cependant que l'espérance de la résurrection ne s'imposait pas

(1) Quelques-uns, entre autres M. Isidore Lévy (p. 288), ont pensé que cette doctrine n'était pas inconciliable avec la résurrection, qui serait même insinuée par Josèphe, *Bell.*, II (153), à propos des martyrs qui recouvrent leur âme. Mais l'âme ou la vie, non le corps, c'est-à-dire une vie meilleure, sans résurrection.

(2) Carcopino, *La basilique pythagoricienne...*, p. 319 ss. « A travers l'Océan, les mystes de Pythagore regagnent leur patrie céleste... « Qu'est-ce que les îles des Bienheureux? Le soleil et la lune... ».

Je trouve cette conclusion brillamment confirmée dans une communication de M. F. Cumont à l'Acad. des Insc. et B.-L. du 2 mai 1930 (*Comptes rendus*, p. 99) : « Esséniens et pythagoriciens, d'après un passage de Josèphe ». Mais à cette thèse M. Cumont en joint une autre sur le sort des âmes condamnées que je ne puis regarder comme établie. Il interprète Josèphe (*Bell.*, II, § 155) ταῖς δὲ φαύλαις ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχὸν γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείπτων d'un espace entre la terre et la lune, dans le cône d'ombre produit par la terre et qui produisait la nuit, et dans certaines circonstances les éclipses. Raisons : 1° les âmes étant légères de leur nature ne pouvaient descendre dans l'Hadès sous la surface de la terre : 2° χειμέριος, « tempétueux », ne peut s'appliquer aux enfers souterrains. Ces deux raisons ne portent pas, car si l'âme monte de sa nature, les pythagoriciens admettaient cependant qu'elle descendait du ciel dans un corps : à plus forte raison les âmes des méchants, et l'enfer souterrain était précisément à la fois ténébreux et aéré comme le prouve M. Cumont, sans parler des tourbillons de celui de Dante. D'ailleurs il est impossible d'entendre μυχός « cavité » de l'atmosphère. C'est un terme technique pour l'enfer souterrain, M. Cumont l'a montré, et dans Plut., *De facie lunae*, 29, p. 944 C, il s'agit des cavités de la lune où sont les génies, non de l'air où sont les âmes. Cependant sans monter si haut, il est probable que les Esséniens pensaient à une cavité à ciel ouvert, comme la profonde vallée d'*Hénoch*, liii, 1. Il n'est d'ailleurs pas prouvé que les néopythagoriciens mettaient (comme d'autres l'ont fait) l'Hadès dans l'air : la métempsychose détenait plutôt les âmes coupables sur la terre et de toute façon les âmes à force de purification finissaient par être sauvées, tandis que les tourments des Esséniens ne finissent pas. On peut maintenir le contact avec les pythagoriciens sans admettre la ressemblance totale qu'a proposée M. Cumont. On peut seulement ajouter dans son sens que le livre des secrets d'Hénoch (x) met le séjour des damnés à la hauteur du troisième ciel.

encore à toutes les consciences, témoin les Sadducéens. En croyant si fermement à l'immortalité de l'âme et à la rétribution, les Esséniens étaient d'accord avec la foi des Juifs : le reste a pu leur paraître opinion légitime, plus spiritualiste même, donnant plus d'élan à la lutte de l'âme contre les entraînements des passions. C'est aussi dans ce sens qu'Origène aurait voulu entraîner le christianisme. En somme les Esséniens s'éloignaient moins des Pharisiens que les Sadducéens, et ils ont pu croire qu'ils tenaient un juste milieu.

L'élément nouveau propre aux Esséniens.

Il est facile de relever dans l'institution essénienne des éléments qu'on retrouve un peu partout dans les traditions plus ou moins authentiques de l'antiquité : elles avaient été désignées comme des paradoxes par ceux mêmes qui les rapportaient, et qu'on a nommés pour cela les paradoxographes (1).

C'est ainsi que les anciens avaient remarqué la difficulté pour les riches de pratiquer la justice, les avantages de l'agriculture et de la vie des champs. Les Phrygiens s'abstenaient des serments (2). Certains Thraces, disait-on, vivaient sans femmes (3). Les stoïciens avaient reconnu que l'esclavage est contraire au droit naturel. La chute des âmes dans les corps, les châtiments et les récompenses d'outre tombe étaient dans Pythagore. Les repas en commun avec un caractère religieux étaient fréquents chez les Grecs. Les Assyriens portaient des habits blancs (4). On sait combien les Spartiates honoraient les vieillards, et ils n'étaient pas les seuls. Les onctions étaient un luxe prohibé par Platon (5), etc., etc.

Mais il est trop évident que ces faits plus ou moins légendaires, que ces aphorismes plus ou moins bien observés, ne sont pas la source immédiate de l'institution essénienne. Une secte ne se fonde pas en prenant à droite et à gauche des éléments divers pour les combiner. Même dans tous ces traits on ne voit pas figurer ce qui est l'élément à la fois essentiel et nouveau dans Israël : les Esséniens sont une confrérie, c'est-à-dire une association religieuse étroitement unie, créant entre ses membres des liens plus forts que la parenté elle-même. On sait quel rôle considérable jouent les confréries dans l'Islam. On ne pouvait guère les concevoir dans Israël.

(1) Bauer a colligé ces traits avec beaucoup d'érudition.
(2) Nicolas de Damas, 148, 19.
(3) Strabon, XV, 1. 30.
(4) Strabon, XVI, 1. 20.
(5) *Rép.*, 373 a.

Au sein de ce petit peuple, de tout temps et encore aux temps du Judaïsme, la religion imposait les mêmes devoirs à tous.

Le peuple avait son Dieu, qui était celui de chacun. Entre le peuple et la famille il n'y avait pas de place pour une association religieuse fondée sur une libre détermination. Les Réchabites qui avaient des usages à eux étaient une tribu unie par le sang (1). Le sacerdoce se recrutait par la naissance dans une même famille. Plus tard les Pharisiens ouvrirent des écoles; ils formaient un parti religieux puissant. Mais ils n'étaient pas un corps aussi distinct, vouant l'obéissance à ses chefs, renonçant à la vie de famille pour vivre en communauté. Ce fut le fait des Esséniens et leur grande nouveauté. Ils avaient des supérieurs, auxquels ils devaient obéir, qu'ils fussent nommés *épimelètes* ou *épitropes,* et des économes, chargés de leurs intérêts et de pourvoir à leurs besoins. Ils entraient dans la confrérie sur leur demande, et avec le consentement de ses magistrats. Ils faisaient un serment de fidélité qui les liait entre eux par un secret inviolable. Ils se dépouillaient de leurs biens au profit de la communauté, sauf quelques aumônes dans l'intérêt des nécessiteux. Ils ne pratiquaient pas le mariage, formant des communautés d'hommes seuls, à l'exception de quelques groupes de gens mariés, dont Josèphe dit bien qu'ils suivaient la même règle, mais sans doute comme les tertiaires demeurant dans le monde suivent la règle de saint Dominique ou de saint François. Ils vivaient dans les mêmes habitations, non pas tous peut-être dans un même dortoir, mais indifféremment les uns avec les autres selon les commodités. Ils prenaient leurs repas en commun.

Ainsi donc ils étaient unis autant que les membres d'une famille entre eux, sinon bien davantage.

Et le but de l'association était incontestablement religieux et moral, ayant son point d'appui en Dieu. Le premier objet de l'engagement dans la secte, du serment, ou, comme nous dirions de la profession, est de vénérer la divinité, et si l'Essénien obéit aux autorités, c'est parce que le pouvoir émane de Dieu. Ensuite il s'engage à pratiquer la justice, la vérité, les règles de la confrérie, qui renferment la continence, le travail, une vie sobre, l'étude de livres saints. Les repas ont spécialement un caractère sacré, non seulement par la bénédiction des aliments, ce qui était courant dans le Judaïsme, mais par le titre de prêtres donné à ceux qui les préparent (2).

Convenons cependant que d'après nos idées sur la vie religieuse, le caractère d'oblation à Dieu pourrait être plus accentué. La continence

(1) *Jér.,* XXXV, 3 ss.
(2) *Ant.,* XVIII (22).

absolue n'a de raison d'être religieuse que celle indiquée par saint Paul, un don plus total à Dieu, de façon à ne se préoccuper que de lui plaire, en lui sacrifiant les plaisirs des sens. Mais il faut avouer que du point de vue de la confrérie, c'est-à-dire d'une vie en commun qui absorbe tout, le motif donné par les Esséniens pour écarter les femmes est suffisant et topique. Quoique l'expression en soit variée, l'idée qui domine est qu'un homme doit opter entre la vie de famille et la vie commune entre hommes. L'association de familles pour mener la vie commune a toujours été une utopie, comme l'ont encore prouvé les phalanstères de Saint-Simon. Seulement rien n'obligeait à pousser la vie commune à sa perfection absolue, et le problème demeure : d'où vient cette forme totale de vie commune entre hommes?

L'origine de la confrérie essénienne. Le Judaïsme, disions-nous, est demeuré étranger à toute constitution de confrérie. Cet élément essentiel de l'institution essénienne doit donc être cherché au dehors. Il n'a pas fait défaut dans l'antiquité, et sur une large échelle. L'origine des Esséniens, en tant qu'il y a chez eux un élément que le judaïsme n'explique pas, sera donc résolue si nous pouvons désigner une confrérie fortement constituée, et qui en même temps contenait plusieurs des doctrines et des usages des Esséniens.

On a beaucoup cherché du côté de la Perse. Tout à fait à tort, car la caste des Mages ne ressemble en aucune manière à une confrérie isolée : c'est le sacerdoce dirigeant de la nation. L'insistance prétendue sur la résurrection après la mort est opposée à l'idéal essénien de l'affranchissement de l'âme. Le culte de Mithra a eu sa confrérie, mais à supposer qu'il soit plus ancien que l'Essénisme, cette religion des soldats n'a qu'une analogie éloignée avec celle de nos agriculteurs.

Le Bouddhisme seul a poussé aussi loin que les Esséniens la communauté des biens et le célibat. Ce sont les deux confréries anciennes les plus logiques dans le sens d'une vie commune de moines. Mais les moines Bouddhistes sont des moines mendiants, et leur ascèse a pour but de s'affranchir de toute existence dans le *nirvana*. Tout au plus pourrait-on supposer que quelque écho lointain et vague des communautés bouddhistes a encouragé les Esséniens dans leur entreprise paradoxale.

Chez les Grecs les associations cultuelles, les thiases ne se comptaient pas, et les Juifs n'ont pu les ignorer du moins à partir d'Alexandre. Il semble qu'il n'y a qu'à chercher celle qui se rapproche le plus des Esséniens. Elle a été déjà désignée par Josèphe, c'est la secte de Pythagore.

Cette première vue, acceptée par les historiens les plus distingués, comme Zeller et Schürer, a pris un regain d'actualité par la découverte à Rome, près de la Porta Maggiore, d'une basilique que M. Carcopino a

décrite admirablement comme néo-pythagoricienne. Toute blanche avec ses stucs éblouissants encore frais, cachée sous le sol, disposée et éclairée selon les rites de Pythagore, elle eût inspiré la plus vive répulsion à un Juif pour la liberté des sujets mythologiques qui couvrent ses parois. D'ailleurs elle ne date que de la fin du Ier siècle de notre ère.

Mais personne ne prétend que les Esséniens n'aient été qu'une colonie de Pythagoriciens demeurés païens. Les traits communs sont le principe de la confrérie et la doctrine sur le salut de l'âme, élevée vers les sphères célestes après avoir quitté le corps. Cette doctrine avait eu le plus large retentissement, grâce à Platon, qui lui aussi avait admis comme Pythagore que les âmes encore mal dégagées de l'attrait des sens étaient condamnées à reprendre des corps, même des corps d'animaux. Évidemment les Esséniens n'en étaient pas là, mais plusieurs Pythagoriciens avaient renoncé à cette chimère, et l'espoir suprême de l'ascension des âmes saintes était le même. Ce qui rapprochait surtout les Esséniens des Pythagoriciens, c'était la notion même de confrérie. Si les confréries néo-pythagoriciennes étaient encore peu développées au IIe siècle avant J.-C., l'influence des souvenirs et des traditions n'est quelquefois pas moindre que le contact direct, et depuis le cinquième siècle avant notre ère la légende pythagoricienne jouissait d'une autorité incontestée. Pythagore avait fondé une communauté très unie, assez unie pour imposer sa domination à la ville de Crotone, dans l'Italie du sud. On y était admis après des épreuves, on y condamnait le serment, sauf celui de ne rien révéler aux profanes. Ce secret inviolable était gardé. Un frère infidèle était censé mort : on lui élevait un tombeau. Les Pythagoriciens avaient mené un genre de vie spécial. Vêtus de blanc, ils s'abstenaient de certains aliments et de certains contacts même au risque de la vie comme ce membre de la secte qui fut atteint et tué pour n'avoir pas voulu traverser un champ de fèves. A côté de prescriptions qui nous paraissent arbitraires et puériles, ces hommes pratiquaient la plus haute maxime : « suivre Dieu », en faisant prédominer l'esprit sur la chair (1).

Quant à la communauté absolue des biens, si les nouvelles communautés s'y montrèrent réfractaires, il était admis que Pythagore en avait fait une loi (2). Les anciens disciples passaient pour peu empressés à se baigner, et la comédie raillait même l'accoutrement sordide de ces

(1) Nous n'insistons pas sur les exigences morales des Pythagoriciens : le culte de Dieu, le respect de la justice, le zèle pour la vérité, car la pratique de la charité était assez clairement enseignée dans la Loi et les Prophètes pour que des Juifs n'aient pas à chercher ailleurs; beaucoup se servaient eux-mêmes et n'avaient pas d'esclaves sans être pour cela imitateurs des Pythagoriciens. — Zeller (*l. l.*, p. 366) nous paraît exagérer quand il attribue aux Esséniens un dualisme philosophique qui eût dépassé les préoccupations de ces cultivateurs.

(2) Depuis Timée de Tauroménium; cf. Delatte, *La vie de Pythagore...*, p. 165 s.

philosophes. Mais la basilique pythagoricienne suppose que l'usage des purifications fréquentes avait prévalu. Sur ce point d'ailleurs les Juifs de ce temps n'avaient rien à apprendre de personne.

Reste le fait étonnant de la continence perpétuelle. Pythagore n'avait point imposé le célibat, et ne l'avait même pas recommandé (1). Il avait seulement inculqué la résistance contre les passions, contre la recherche du plaisir, et ce qu'il envisageait comme le but du maringe, ainsi que les bons législateurs antiques, c'était la naissance des enfants.

Les Esséniens avaient donc tiré beaucoup plus énergiquement les conclusions qui leur paraissaient se dégager des prémisses de la vie commune. On a dit que les religions sémitiques sont autrement exigentes que celles des Grecs, et que leurs adeptes vont jusqu'au bout dans la voie des retranchements, même par l'immolation des enfants, quand ils s'imaginent que la divinité les leur impose. D'après la loi mosaïque, ont fait remarquér certains savants, l'union conjugale créait un état d'impureté (2) : d'où, pense-t-on, l'idée de s'en abstenir.

Nous avons déjà dit (3) qu'il ne faut pas prendre ces impuretés au tragique. A ces enfants du désert, peu habitués à ce que nous nommons simplement la propreté, il fallait tout dire, leur faire un devoir des bains dans certains cas. La conscience n'était pas intéressée, aucune suspicion n'était suggérée contre le mariage, qui au contraire était très recommandé; mais les Esséniens poussaient tout à l'extrême.

L'idée d'une impureté légale, même purement matérielle, leur était insupportable. Est-ce pour cela qu'ils ont tranché dans le vif et supprimé le mariage? Cette abstention eût été dans la logique de leur système : une conclusion extrême de principes faux; cette hypothèse a donc sa vraisemblance. Peut-être faut-il aussi tenir compte du désespoir, résultat du malheur des temps. Pline parlait des Esséniens comme de gens fatigués de la vie, à la manière de ceux qui en avaient abusé, et l'avaient prise en grippe. En effet nous avons vu l'auteur de l'*Assomption de Moïse* parler de ses contemporains avec plus d'amertume encore que Tacite. Pharisiens et Sadducéens, grands et petits, les détenteurs du pouvoir surtout, lui paraissent égale-abominables. Et ce qui donne à son indignation un caractère sacré, qui manque à Tacite et à Juvénal, c'est qu'il voit la cause de Dieu abandonnée. Combattre serait inutile. Il n'y a plus qu'à attendre dans le silence que Dieu intervienne lui-même pour sauver Israël. Il est vrai que l'Essénisme est plus ancien que l'époque qui a suivi la mort

(1) On ne peut rien tirer de plus des textes : cf. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 209; DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 9; CLÉM. D'AL., *Strom.*, II, 24 s.
(2) *Lév.*, XV, 18.
(3) Voir p. 274 s.

d'Hérode, mais les germes de ce fatalisme désespéré se sont sans doute enracinés dans certaines âmes dès le temps des persécutions d'Antiochus Épiphane. Le monde est si mauvais qu'il ne faut pas qu'il continue. Le mieux est d'interrompre la série des générations.

Ou faut-il enfin s'arrêter à cette pensée que dans le Judaïsme un assez grand nombre de personnes des deux sexes ont devancé leur temps en cherchant dans la continence un moyen pour être plus complètement à Dieu? Les textes ne permettent pas de le dire. Non seulement les témoins gardent absolument le silence sur ce motif, le seul qu'aient allégué saint Paul et toute la tradition chrétienne, le seul qui soit efficace aujourd'hui encore dans le christianisme; les raisons qu'ils ont positivement alléguées et qui nous ont semblé d'un ordre moins relevé, leur ont paru suffisantes. Quoiqu'il en soit de ce point, les rapprochements certains avec les doctrines sur l'âme et le caractère accusé de confraternité fermée des Pythagoriciens nous paraissent décisifs en faveur de l'opinion de Zeller sur l'origine pythagoricienne de la secte. On pourrait relever avec M. Isidore Lévy d'autres rapprochements, même d'origine littéraire. Mais il n'est pas prudent d'insister sur les expressions elles-mêmes quand on ne peut citer que Jamblique ou Diogène Laërce dont les sources ne sont pas aisées à discerner.

M. Max Wellmann (1) en étudiant Bolos de Mendès — vers l'an 200 av. J.-C., — a montré que le pythagorisme s'était réveillé longtemps avant Nigidius Figulus, et a fourni des arguments décisifs pour la parenté des Esséniens avec la nouvelle école de Pythagore; il a cependant fort exagéré le caractère grec de la secte juive.

Les Esséniens apparaissent encore, nous l'avons vu, dans la guerre juive. Puis ils ont disparu du sol de la Judée. Les divergences de leurs doctrines, le paradoxe de leurs pratiques, leur isolement mystérieux apparurent comme un danger pour l'unité de la foi, seule sauvegarde de l'unité nationale. Peut-être aussi furent-ils suspects aux Romains par l'étrangeté de leur vie qui ne leur permettait pas de bénéficier des privilèges accordés au peuple juif.

La part qu'ils prirent à l'évangile est demeurée dans une obscurité complète. D'anciens auteurs ont prétendu que l'Essénisme fut le point de départ du christianisme. Cette opinion a été a bon droit rejetée par les critiques. Ce souci de la légalité, ce formalisme pointilleux, cette inquiétude incessante de contracter des impuretés extérieures, entraînant un souci perpétuel de purifications, en un mot, la surenchère du Pharisaïsme, est à l'opposé de l'esprit chrétien. Il nous a paru très probable

(1) *Die φυσικά des Bolos Demokritos und der Magier Anexilaos aus Larissa* dans les *Abhandlungen der Preuss. Akad. der Wissensch.*, 1928, p. 5 ss.

que ces baptistes déterminés se sont transformés plus tard en Mandéens (1).

Les écrits esséniens. Si le tableau des Esséniens tracé par Josèphe et par Philon répond à la réalité, on se décidera à leur attribuer des écrits comme le livre éthiopien d'Hénoch (2) et l'Assomption de Moïse.

Et d'abord nous savons que les Esséniens ont beaucoup écrit. Il serait étonnant que nous ne possédions rien de ce qu'ils ont produit. Leurs ouvrages ont dû être rejetés par les Pharisiens; mais c'est précisément le cas de ces apocryphes. Leur étude et celle de l'essénisme, poursuivies sans aucune idée préconçue de raccord, offrent les analogies suivantes :

Chez les Esséniens, spiritualisme platonicien qui regarde le corps comme une prison et célèbre la délivrance de l'âme par la mort. — Dans nos apocryphes ce dogme n'est pas promulgué. Mais dans les *Paraboles* d'Hénoch Dieu est le Seigneur des Esprits, et c'est donc sur les esprits qu'il doit régner.

L'Élu n'a point de carrière terrestre, il habite parmi les saints, c'est-à-dire parmi les âmes des saints et avec les anges; il n'est donc pas fils de la femme. Nous nous plaçons dans l'hypothèse où les morceaux sur le Fils de l'homme sont d'origine chrétienne. De même le grand Ange de l'Assomption.

Les Esséniens s'abstenaient du mariage. Dans nos apocryphes la cause du mal est le péché des anges, qui ont désiré s'unir à des mortelles.

Les Esséniens avaient horreur du luxe et de la guerre. Ils travaillaient, mais ne fabriquaient ni armes, ni articles de parure si sévèrement condamnés par le livre d'Hénoch.

Si les Esséniens se retiraient de la société, c'est donc qu'ils la jugeaient corrompue, et s'ils s'abstenaient de procréer, c'est sans doute qu'ils désespéraient du monde présent : ce sont bien les sentiments des apocryphes hénochiens et de l'Assomption de Moïse.

Cependant les Esséniens étaient animés d'un nationalisme très ardent, comme la plupart de nos apocryphes.

Les Esséniens s'occupaient beaucoup des anges. Les livres d'Hénoch sont les plus riches en noms propres angéliques, intarissables sur les divers ordres des anges et leurs fonctions.

Les Esséniens étaient célèbres par le don de prophétie. Les Apocalypses s'occupaient du passé seulement en vue des prédictions sur les derniers jours.

La doctrine des Esséniens était secrète, garantie par un serment redoutable. Les révélations d'Hénoch et de Moïse étaient des secrets révélés

(1) *RB.*, 1927, p. 511 ss.
(2) Sauf le livre des luminaires LXXII-LXXXII et d'autres additions.

seulement à certaines personnes, consignés dans des livres qui devaient demeurer cachés.

Si ces raisons ne font pas une pleine évidence, elles permettent cependant d'attribuer aux Esséniens quelques-uns des livres apocryphes, surtout la littérature hénochienne.

Le parti Pharisien devait naturellement proscrire ces livres, et, moyen plus sûr encore de les faire disparaître, les remplacer.

C'est ainsi que nous expliquons le troisième livre d'Hénoch, qui s'est complu à rabaisser Hénoch dans le sens des préoccupations du judaïsme, sans y introduire cependant la résurrection qui ne faisait pas partie de la tradition essénienne (1). Le livre des secrets d'Hénoch, placé entre deux, serait la forme hellénisée de la tradition hénochienne.

(1) Nous voyons dans Hénoch l'idée de la résurrection moins nettement que nous n'avons fait dans le *Messianisme...*, p. 422 ss.

APPENDICE

LA SECTE DE LA NOUVELLE ALLIANCE AU PAYS DE DAMAS (1)

L'état actuel de la critique nous oblige à parler ici de cette secte de Damas dont la découverte en 1910 a provoqué tant de discussions. La plupart des critiques sont aujourd'hui d'accord pour fixer cet écrit au temps des Macchabées (2), et dès le début, vers 170 av. J.-C. (3). M. Joachim Jeremias précise que la secte représente l'état de la doctrine et de la jurisprudence dans une communauté pharisienne à Jérusalem au Ier siècle av. J.-C., si bien qu'il en fait état pour tracer les traits de l'organisation du pharisaïsme ancien. Bien plus, l'administration de la secte est pour lui le type sur lequel s'est modelé l'épiscopat chrétien (4).

Nous avons donc dû reprendre l'examen de la question, traitée peu après la découverte (5).

Aujourd'hui comme alors, il nous paraît impossible de regarder la secte de Damas comme une communauté pharisienne, qui ne se serait écartée du judaïsme orthodoxe que dans son nouvel habitat (6). C'est en Judée qu'a dû s'opérer la discrimination. Nous ne contestons pas la compétence rabbinique de M. L. Ginzberg qui a fait prévaloir le caractère pharisien de la jurisprudence de la secte, mais il semble que cette critique elle-même tombe dans le défaut que Jésus reprochait aux Pharisiens : elle avale le chameau et filtre le moucheron (Mt., XXIII, 24). Il n'est pas douteux que tous les docteurs, pharisiens et sadducéens, ont eu à peu près la même méthode et les mêmes décisions. Admettons que la

(1) Édition *princeps : Fragments of a Zadokite work*, le texte hébreu avec une traduction, une introdution et des notes, par S. SCHECHTER, Cambridge, 1910; cf. *La secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas* (*RB.*, 1912, p. 213-240; 321-360). — Charles, *Pseudepigrapha*, p. 785-834, 1913). — Ed. Meyer, *Die Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damaskus* (1919). — L. Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Secte I*, (New-York, 1922). — Hvidberg, *Menigheden af den nye payt i Damaskus* (Köbenhavn, 1928). — G. Hölscher, *Zur Frage nach Alter und Herkunft der sogen. Damaskusschrift* (ZntW. 1929, p. 21-46). — Joach. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II, B, p. 130-134 (1929).

(2) *Bousset-Gressmann*, p. 15 et note 5.

(3) *Ed. Meyer*, *l. l.*

(4) *Mebaqqer* = ἐπίσκοπος, *l. l.* p. 133.

(5) *RB.* Articles cités, où l'on peut trouver la justification de ce que nous résumons ici. Nous continuons à citer d'après les pages et les lignes du ms., car la partition de Charles en chapitres et versets ne semble pas avoir été adoptée.

(6) Aussi Moore, *Judaism*, I, 204 semble adopter l'opinion de L. Ginzberg : Des Pharisiens se seraient enfuis sous Alexandre Jannée à Damas où ils seraient devenus une secte intransigeante qui n'avait plus rien de commun avec les Pharisiens modérés de Judée.

secte était plus rapprochée des Pharisiens. Ce qui importe, ce sont les différences. Et les différences dans la doctrine et dans l'esprit entre la secte et le judaïsme ont été précisément le motif de la séparation, si nous en croyons son document, notre seule source d'information. Il est clair dans le texte que si les gens de la nouvelle alliance ont fait sécession, ce n'est pas pour trouver un asile à l'étranger sous la menace du Sadducéen Alexandre Jannée, c'est parce qu'ils étaient déjà constitués en secte, une secte qu'on ne pouvait plus tolérer ou qui ne se sentait plus en état de suivre ses propres principes au sein du judaïsme orthodoxe. Qu'elle se soit distinguée du rabbinisme en refusant d'admettre le mariage de l'oncle avec sa nièce (v, 8 ss.), ou la polygamie (IV, 20 ss.) (1), ce ne sont certes pas là des points indifférents.

Mais voici le plus grave : la secte reconnaît une pleine valeur à des livres apocryphes comme le livre des Jubilés et le Testament des douze patriarches, sans parler d'un livre inconnu, le *Hégou* (x, 6).

Elle fait autant de cas des prophètes que de la Torah, en ce sens qu'elle les cite très volontiers, aussi souvent que la Torah elle-même, et elle en tire des solutions obligatoires (*halakot*), ce que ne faisaient pas les rabbins (2).

Elle attend un Messie d'Aaron et d'Israël et tourne résolument le dos à Juda et à son sanctuaire (VI, 11 ss.). Ce n'est pas à Damas qu'elle a pris le goût pour d'anciens livres apocryphes, fermement rejetés par le rabbinisme, et ce n'est pas non plus dans l'exil qu'elle a renoncé au Messie issu de Juda, auquel toute la dispersion est demeurée si fidèle. C'est à Jérusalem qu'elle est née et a grandi dans sa foi particulière.

Peut-on serrer de plus près la date de son origine? Nous attachons aujourd'hui plus de poids à un texte de Josèphe que nous avions déjà cité, et auquel personne ne prend garde (3).

« Un certain Judas le Gaulanite, de la ville de Gamala, s'adjoignit un Pharisien, Sadoq »... « Judas et Sadoq, en introduisant et en éveillant chez nous une quatrième secte philosophique... »

Cette secte est celle des Zélotes, révolutionnaires farouches, fanatiques d'extrême droite, ennemis de toutes les compromissions, décidés à tout risquer pour n'obéir qu'à Dieu. Les deux fondateurs étaient sans doute d'accord. Mais il est arrivé que des sectes différentes se soient rattachées à un même homme; les sensualistes prétendaient être les disciples de Socrate, aussi bien que les cyniques et Platon. A plus forte raison il serait

(1) Charles ajoute l'interdiction du divorce, mais il reconnaît que ce n'est pas le sens du texte!

(2) Hoelscher, *l. l.*, p. 39, retient à tout le moins la halaka de IX, 9, d'après I Sam. XXV, 26.

(3) *Ant.*, XVIII I, 1.

assez naturel que les Zélotes, ayant deux fondateurs, se soient divisés en deux branches. L'une d'elles aurait pris le nom de Sadoq.

Or c'est précisément le cas de « la nouvelle alliance au pays de Damas », dont le nom particulier prouve que la rupture avec le judaïsme orthodoxe traditionnel fut la raison de son existence, et qui a voulu porter le nom d'un Sadoq.

Comme, en bonne règle, elle devait s'appuyer sur un texte autorisé, elle choisit celui d'Ezéchiel (XLIV, 15), qui, lui, faisait allusion aux prêtres de la lignée de Sadoq. Mais l'exégèse n'est ici, comme si souvent, qu'un prétexte, et l'auteur ne s'en cache pas. Ezéchiel avait écrit : « Les prêtres lévites fils de Sadoq ». L'auteur (IV, 2 ss.) explique : « Les prêtres sont les pénitents d'Israël qui sont sortis du pays de Juda, et (les lévites sont) ceux qui se sont joints à eux (1). Et les fils de Sadoq sont les élus d'Israël nommés de ce nom, ceux qui rempliront leur office à la fin des temps. »

On réserve le nom de fils de Sadoq pour les saints des derniers temps, mais les saints du temps présent, s'ils ne le prennent pas, insinuent cependant qu'ils y ont droit : « Dieu leur a fait connaître par le ministère de son Oint (figure du Messie futur) et il est vérité, et dans le vrai sens de son nom (sont) leurs noms » (IV, 11 ss.); ils sont déjà en espérance fils de Sadoq pour les initiés.

Nous avons ainsi la clef d'une énigme. L'ancienne tradition de Qirqisani (2) a eu raison de retenir ce nom de Sadducéens pour la secte de Damas, mais elle a confondu ces fils de Sadoq avec les Sadducéens de l'histoire. La secte de Damas n'a rien de commun avec eux. Elle serait d'origine pharisienne, mais d'un pharisaïsme intransigeant et fanatique qui avait pour adversaire le parti des Pharisiens, connus par l'évangile et par Josèphe, modérés en politique, conciliants, cherchant dans la Loi elle-même le secret de ces décisions plus indulgentes que les temps semblaient exiger, et par ailleurs multipliant certaines obligations d'après leurs traditions propres. Ceux-là, d'après le porte-parole de la secte, bâtissent le mur et étendent le crépi, expression qui revient plusieurs fois. Leurs murs, ou défenses de fortune, n'étant pas fondés sur la Lettre sont sans solidité : on bâtissait le mur en mauvais matériaux et les faux prophètes dissimulaient les trous par un crépissage. La secte, elle, remonte d'un seul bond à la Loi, cachée depuis le temps de Josué et que David même avait ignorée, mais qui a été révélée à Sadoq. Elle est par excellence la maison de la Loi (Document B, XX, 13).

A quel moment s'est produite la sécession, suivie du départ et de l'installation au pays de Damas?

(1) Juifs de la dispersion.
(2) *RB.*, 1912, p. 334.

Ce n'est pas au temps de Sadoq, le fondateur de la Nouvelle Alliance, car ces soins ont été confiés à un second personnage, « le Docteur de Justice », « l'Unique », « l'Étoile », (1) au moment d'une grande catastrophe. Comme le livre parle du Sanctuaire et du culte comme s'ils existaient encore, on place généralement l'exode et l'écrit vers l'an 70. Nous pensons que c'est une fausse apparence. Les Juifs rabbiniques eux aussi, la Loi étant éternelle, parlaient quelquefois du culte comme si le fait correspondait au droit. Les décisions liturgiques sont rendues comme si elles étaient applicables. De temps en temps on voit qu'il n'en est rien. C'est ainsi que dans notre livre (2) on prescrit « que personne n'envoie à l'autel un holocauste ou une oblation ou de l'encens ou du bois par la main d'un homme impur... car il est écrit... ». Assurément à Damas — et c'est pour la communauté de Damas qu'est écrit le livre — personne n'offrait d'holocauste et ne pouvait en envoyer à Jérusalem. Voici ce qui était pratiqué : « Et quiconque vient dans la maison de prosternation (3), qu'il ne vienne pas impur » (xiv, 1 et 2). Le droit ancien, toujours vivant, sert de lumière : la pureté exigée par le Temple indique ce qu'on doit pratiquer dans la synagogue ou lieu de prière qui remplace le Temple.

En fait, au moment où écrit l'auteur, la ruine du Temple est consommée.

Le plus souvent on ne pense qu'à la catastrophe de l'an 70 (4), si bien connue grâce à Josèphe. La révolte de Barcokébas, suivie de la destrution bien plus complète de la ville sainte, puisqu'elle était désormais transformée en ville romaine, est souvent oubliée. Elle nous a paru désignée assez clairement par la haine de l'auteur pour « l'homme du mensonge », le sobriquet (*Bar Cozêba*) que les rabbins ont appliqué à l'homme de l'étoile (*Barcokébas*), par un ironique jeu de mots.

Mais si nos sectaires sont des zélotes, et ils le sont du moins dans un sens large, comment n'ont-ils pas été jusqu'au bout du parti de Barcokébas?

Pour l'expliquer nous sommes obligé de recourir à une hypothèse. Peut-être la secte a-t-elle d'abord pris part à la révolte, et la scission s'est-elle produite avant la fin. La guerre dura trois ans et demi d'après la tradition rabbinique; en tout cas deux ans (5). Les monnaies de la première année sont au nom du prêtre Éléazar et de Simon, prince

(1) B, xx, 14. 28. 82. A I, 11; VII, 18 : « et l'étoile, c'est l'interprète de la Loi qui est venu à Damas ».

(2) Hölscher *l. l.* p. 28 ss. a imaginé trop subtilement que tous les commandements étaient pratiqués, en lisant « prêtres » au lieu de « sanctuaire », etc.

(3) Non pas nécessairement la mosquée, dont le nom se rattache aussi à l'adoration prosternée : cf. Zach. XIV, 16, etc.

(4) Encore Hvidberg, mais l'écrit serait antérieur à l'an 70.

(5) *Le Messianisme...*, p. 317.

d'Israël. Sur celles de la seconde année, Simon (Barcokébas) paraît seul.

Ne peut-on supposer que nos sectaires de Damas, très attachés au sacerdoce, qui attendaient un Messie d'Aaron et d'Israël, étaient des Galiléens, comme Sadoq, l'associé de Judas le Galiléen, et du parti d'Éléazar, si ce n'est pas lui qu'ils regardaient déjà comme le Messie? Barcokébas se donnait comme on sait pour le Messie, fils de David, incarnant les prétentions de Juda. Dans un temps si agité, on admettra sans invraisemblance qu'Éléazar n'a pas disparu par une mort naturelle. Le Messie devait être le seul chef. Éléazar, s'il n'a pas été tué, aura été chassé. Nous ne voulons pas en faire le « docteur de justice » (1). Mais l'attachement au Messie, fils d'Aaron et d'Israël, la haine de Juda, suggèrent assez que ces Zélotes se soient affranchis du joug très lourd de Barcokébas, devenu pour eux l'homme des mensonges. Nous voyons un souvenir historique dans cette mention (B, XX, 13 ss.) : « Depuis le jour où a été enlevé le Docteur unique jusqu'à ce qu'aient disparu tous les hommes de guerre qui ont marché avec l'homme de mensonge, il y a environ quarante ans. » On voit ici clairement que l'homme de mensonge, donc un séducteur, était en même temps un chef de guerre. Les soldats, dont les plus jeunes pouvaient être âgés de moins de vingt ans, ont disparu depuis assez longtemps, les plus âgés environ quarante ans après le Docteur de Justice, qui avait lui-même survécu au faux Messie. L'auteur écrivait à une époque sensiblement plus basse; si nous ne trompons, vers l'an 200. Lui aussi composait sa Michna. Elle mêle dans sa langue quelques traits de syntaxe ancienne et de tournures voisines de l'arabe (2), ce qui a divisé les critiques. Quelques-uns penchaient pour une origine beaucoup plus récente, et descendaient jusque vers le IXe siècle, les manuscrits étant du Xe ou XIe. Mais il ne semble pas que l'archaïsme soit artificiel, et la composition au pays de Damas explique probablement les apparences moins hébraïques.

Le document affirme que la séparation s'est produite à la suite de graves dissidences. Nous devons l'en croire, et il n'y a aucune raison de penser que ces dissidences doctrinales se soient augmentées avec le temps. Il a dû en être tout autrement de l'organisation. Une fois détachés d'un organisme qui les conditionnait, malgré leur caractère sectaire, installés dans un pays étranger où ils étaient libres de se gouverner à leur guise, où

(1) Nous entendrions volontiers d'une sécession des prêtres le passage si torturé qu'on prendrait alors selon son sens naturel (VI, 11 ss.) : « Et tous ceux qui ont été amenés au pacte de ne pas entrer dans le sanctuaire pour allumer son autel, et qui ont fermé la porte, dont Dieu a dit : « qui d'entre vous fermera sa porte, il n'allumera pas mon autel en vain » (Mal. I, 10).

Ainsi des prêtres ont renoncé à un sacerdoce indigne et sont partis en faisant claquer les portes. Désormais ils sont tenus à la plus exacte perfection.

(2) Quelques-unes maintenues par Hölscher, p. 34 s.

ils étaient même contraints, s'ils voulaient subsister, d'adopter une discipline sévère, nos gens de la nouvelle alliance ont dû se régler sur un type nouveau. C'est la fatalité qui s'impose à toutes les sectes. L'inspecteur général maintenait l'unité, comme l'évêque chrétien. Seul il avait le droit de recruter de nouveaux membres, de les expulser pour un temps, ou de les retrancher définitivement. En proposant d'admettre que l'épiscopat chrétien s'est formé d'après une secte juive, absolument unique dans le judaïsme de toute la dispersion, M. Jeremias a affronté de gaieté de cœur un paradoxe téméraire. Si l'inspecteur est vraiment très semblable à l'évêque chrétien de la didascalie syrienne, on serait plutôt tenté de dire que c'est le christianisme, déjà répandu partout au temps d'Hadrien et de la dernière catastrophe juive, qui a servi de modèle. On ajouterait que c'est aux chrétiens que la secte a emprunté son titre de nouvelle alliance, et surtout ses recommandations très instantes pour l'assistance et la charité. Mais la sollicitude des Juifs pour leurs frères existait déjà et ne pouvait que s'accroître dans un petit groupement séparé : ce qui caractérise la charité évangélique, c'est l'universalité, qui n'apparaît pas dans le document de la secte. Tout s'explique suffisamment sans emprunt de part ni d'autre (1).

Les origines de la société étant anciennes, nous aurions à y insister si ses doctrines avaient été plus développées et plus claires. La jurisprudence ou exégèse de la loi est celle des Pharisiens, sauf les deux points, déjà signalés, de l'interdiction du mariage avec une nièce et de la polygamie. Dieu connaît d'avance ses élus. Au cours de l'histoire, il se réserve toujours un groupe fidèle. On espère la vie éternelle (III, 20), mais il n'est pas question de résurrection. La présence du Saint-Esprit dans l'âme est nettement affirmée. Le Messie est attendu; il descendra, nous l'avons vu, d'Aaron et d'Israël, c'est-à-dire de Lévi et d'une des tribus qui n'était pas Juda, lequel comprenait probablement Siméon et Benjamin. On entendait sans doute par là que le Messie, étant de la race d'Aaron par son père, aurait pour mère une israélite du nord, ce qui revient à dire une Galiléenne, le seul pays où, en dépit du nom de Galilée, « cercle des nations », la race d'Israël était le mieux conservée.

Constitué en hostilité avec tout le judaïsme de la Judée et de la dispersion, la secte de la nouvelle alliance n'avait guère de chances de se main-

(1) Hölscher, *l. l.*, p. 39 résume ainsi la comparaison avec l'évêque de la *Didascalia* syrienne (Achelis et Johan. Flemming, TU, N. F. x, 2, 1904) : Comme le מבקר, l'évêque d'après la Didascalie décide sur la réception, l'exclusion et la réadmission dans la communauté; il lie et délie, accorde le pardon, et doit aimer sa communauté comme un père; il fait fonction de docteur; il est accusateur et juge, toutes les contestations doivent venir devant son tribunal et non devant une juridiction païenne; il est le président de la cour de justice : il reçoit aussi toutes les offrandes de la communauté et les distribue librement.

tenir. Il est probable qu'elle s'est fondue dans la grande association des Caraïtes, qui prétendaient se rattacher aux Sadducéens de l'histoire, et dont l'hostilité envers les Rabbanites devait attirer ceux qui se croyaient les vrais fils de Sadoq. Rien n'indique que cette Nouvelle alliance, qui était en réalité un retour à la Loi pure, ait été disposée plus favorablement que les autres Juifs à entrer dans l'alliance vraiment nouvelle du Christianisme. Il semble cependant que le nationalisme temporel y soit moins accentué que dans beaucoup d'apocryphes et dans le rabbinisme. Elle recherchait des adhérents nouveaux, et il n'est dit pas expressément qu'ils devaient être de la race de Jacob. Peut-être était-ce sous-entendu ; en tout cas les dispositions pour ceux qui n'étaient pas de la société sont très hostiles.

CHAPITRE XIV

LES GRANDS THÈMES DU JUDAISME EN JUDÉE AV. J.-C.

Au risque de tomber dans de nombreuses répétitions, nous croyons nécessaire de marquer le point auquel avait abouti le Judaïsme après sa lutte contre l'hellénisme. La religion des pères avait prévalu. Mais sa réaction n'avait pas été la simple résistance d'une conviction immuable à une attaque portée sur un seul point. En luttant elle avait pris mieux conscience d'elle-même, de ses éléments constitutifs, de ce qu'ils renfermaient d'énergie pour le développement de la vie morale, et en s'appliquant à des états d'esprit nouveaux, cette énergie elle-même s'était développée, le dogme plus parfaitement compris avait révélé des richesses nouvelles.

Peut-être même sous l'action des influences étrangères avait-il pris une nouvelle direction, ne fût-ce que pour se préserver avec plus d'efficacité de toute pénétration, peut-être aussi parce que l'attaque avait amené à reconnaître des virtualités qu'on ne lui connaissait pas. La question de ce influences sera donc nécessairement posée, mais seulement après que nous aurons reconnu le point où avaient abouti les thèmes principaux.

Le tableau de ce développement a été tracé par Bousset dans une page très serrée que nous reproduisons ici comme une base de discussion (1).

« Une Église » juive s'est formée et a trouvé une diffusion et une extension mondiale, le culte du Temple a reculé devant le service divin de la Synagogue; la réunion de la communauté dans la Synagogue, la prière commune, l'enseignement, l'édification et l'exhortation ont pris place à côté et au lieu du sacrifice et de la pompe sacerdotale.

« Un Canon sacré s'est établi, et une exégèse de l'Écriture fondée sur des règles déterminées; les théologiens ont pris la direction dans la religion; on ne peut méconnaître des dispositions à inaugurer des confessions de foi et des spéculations théologiques. La foi confiante en l'avenir national s'est puissamment dilatée, elle s'est rattachée à une conception du monde qui embrasse le temps présent et l'au-delà, dont on se servait pour

(1) Sous la forme à peine retouchée de la 3e éd., p. 469 s.

interpréter les énigmes de la vie, l'origine et la cause du mal, de la mort, de tout le cours du monde, la question sur son but et son sens. On agite avec ardeur les questions des périodes du monde qui se succèdent, de cet Éon et de l'Éon à venir, de la fin du monde et du jugement qui sera porté sur lui, de sa rénovation et de la résurrection des morts. L'accord ne s'est pas fait entre ces points qui côtoient et dominent les anciennes pensées messianiques.

« Même une certaine tendance au dualisme a pénétré dans la religion juive. L'opinion reçue que des mauvais démons se jouent dans ce monde auquel leur existence est mêlée, paralyse l'élan joyeux et confiant de la foi, et pèse sur l'âme populaire dans Israël. Au temps de Jésus-Christ les personnes de piété sont plus ou moins convaincues que le chef de ces bandes, le diable, gouverne le monde, au moins en partie, et qu'il n'en serait autrement que lorsque Dieu aurait vaincu dans un combat singulier l'ennemi héréditaire.

« La foi au seul Dieu tout-puissant domine toujours la religion du judaïsme, mais d'autre part l'essence de Dieu est devenue impénétrable à la foi pieuse et transcendante. La foi satisfaite et énergique au Dieu de tout ce qui arrive dans le monde, qui tient dans sa forte main la vie de son peuple, est ébranlée et chancelle.

« Des êtres intermédiaires commencent à s'entremettre entre Dieu et les fidèles, on voit surgir d'étranges conceptions sur Dieu et son Être mystérieux.

« L'individualisme religieux se réveille en même temps et trouve un fort appui dans la pensée de la rétribution individuelle de l'au-delà.

« La morale du judaïsme devient du même coup plus individuelle, elle est devenue plus compliquée et se mêle aux rapports particuliers de la vie individuelle ».

Nous avons à examiner tous ces points, mais nous devons d'abord poser une question préjudicielle : Qu'est-ce que le judaïsme? Bousset lui confère dès le début une unité qu'il n'avait pas en déclarant qu'il était devenu une église (1).

Nous ne voulons pas jouer sur les mots. Une église, à la façon dont on prend ce mot dans le protestantisme, où l'on dit même l'Église pour désigner un ensemble de communautés qui se rattachent plus ou moins vaguement au Christ, le judaïsme était en un sens plus que cela, puisqu'il possédait un sacerdoce et se distinguait nettement des autres religions, ne fût-ce que par son cadre national. Mais il avait toujours été cela,

(1) Dès qu'elle fut formulée, cette proposition a été soumise à un examen judicieux par Mgr Batiffol : « *Le judaïsme de la dispersion tendait-il à devenir une Église?* » (*RB.*, 1906, p. 197-209). La conclusion est négative. Nous en disons autant du Judaïsme palestinien.

aussi bien que toutes les religions de l'antiquité. C'est seulement depuis les conquêtes d'Alexandre et uniquement dans les religions de mystères que les fidèles d'un dieu se recrutaient parmi tous les États, tous les peuples, toutes les races et formaient ainsi une sorte d'union purement religieuse, quoique leurs membres fussent très disséminés et sans liens naturels entre eux. Le judaïsme n'en était pas là. Il avait conservé son caractère national, même dans la dispersion. D'autre part il était loin de progresser dans le sens de l'unité doctrinale et de la charité fraternelle, ce qui fut pour le christianisme une double condition nécessaire à la constitution d'une église, de l'Église.

Sous les Perses, lorsque le grand prêtre exerçait l'autorité politique à l'intérieur, lorsqu'on recourait au sacerdoce pour la solution des cas de conscience de l'ordre religieux, social et familial, lorsque les Juifs, autant que nous pouvons le savoir, n'étaient point divisés en sectes doctrinales, souffrant seulement de ces malaises qui affectent toutes les sociétés, oppression des pauvres par les riches, envie des misérables allant jusqu'au désordre et à la révolte, ils ressemblaient plus à une église nationale que dans le siècle qui a précédé Jésus-Christ. Il est étonnant que Bousset ne l'ait pas vu, puisqu'aussitôt il montre les docteurs de la Loi en position de créer une théologie sans se préoccuper du sacerdoce, les réunions de la synagogue, qui se tenaient sous leur autorité, supplantant par l'enseignement et les exercices de piété le culte du Temple, réduit à de pompeux sacrifices. Encore si entre le sacerdoce et les docteurs on s'était pour ainsi dire partagé la besogne, dans la même foi et les mêmes sentiments! Mais on n'était pas d'accord sur les points absolument décisifs dans toute religion.

La religion a pour base le désir du salut qu'on demande à la divinité. Au temps où nous sommes, ce salut était le salut de l'âme dans l'au-delà. Ceux qui ne croyaient même pas à la survivance de l'âme appartenaient-ils à la même religion autrement que par un formalisme extérieur? Entre les deux groupes, devenus des factions, la lutte était inexpiable. D'autres se tenaient le plus possible éloignés du sacerdoce, mais ne partageaient pas toutes les opinions dogmatiques des docteurs. Si Israël avait jamais été une Église, il avait cessé de l'être, loin de l'être devenu.

On ne peut donc pas raisonner du judaïsme comme s'il s'agissait d'une religion homogène. Il n'est pas douteux que des influences étrangères s'y sont exercées, et dans une large mesure. Mais si l'on veut raisonner d'une façon précise, il faut voir si ce ne sont pas elles qui ont créé ces divisions, si tous les partis ont été également contaminés, ou si l'un d'eux n'a pas été plus fidèle à la tradition ancienne, développant l'ancien fond selon ses principes organiques, sauf à s'égarer peut-être lui aussi sur

quelques points. Précisement parce qu'alors il n'y avait pas d'église à laquelle Dieu aurait conféré, comme à l'Église catholique, le privilège de l'infaillibilité, nous pouvons envisager ce problème sans aucune donnée dogmatique qui s'impose. Si nous constatons chez les Docteurs une direction plus traditionnelle et plus ferme, non sans quelques symptômes inquiétants, nous comprendrons mieux comment Jésus a recommandé d'écouter les Docteurs quand ils interprétaient Moïse, tout en leur reprochant une déviation fatale du sentiment religieux. Nous serons encore plus frappés de constater comment, se rattachant à l'ancienne Révélation pour la parfaire et tout en développant le dogme, le Maître a posé le principe d'une indissoluble unité pour constituer ce qui fut vraiment l'Église, parfaitement une, quoique répandue dans le monde entier, son unité n'étant pas le résultat d'un établissement national, mais les dominant tous.

Cette attention donnée aux divisions qui déchiraient le judaïsme rend l'examen de sa doctrine beaucoup plus délicat, mais elle est indispensable.

§ 1. — *L'unité de Dieu.*

Le syncrétisme est, nous l'avons dit à propos de la conquête d'Alexandre, le fait religieux le plus saillant de cette époque dans le monde païen.

Les Grecs s'étonnent de trouver chez les Barbares des dieux semblables aux leurs et sont disposés à entrer en commerce avec eux.

Les Égyptiens et les Orientaux, moins attirés par la curiosité, moins pressés de conclure, ne peuvent se dérober au charme des dieux de la Grèce et les adoptent, même s'ils ne trouvent pas parmi les leurs une correspondance exacte.

Le Dieu d'Israël a participé chez les Romains à cette faveur accordée aux dieux étrangers : on consent à lui laisser sa part, du moins en faisant offrir des sacrifices à Jérusalem, en confondant son nom avec celui d'un dieu païen, comme Iahvé Sabaoth avec Sabazios (1), en l'invoquant dans des incantations magiques. Mais il n'y avait pas réciprocité.

Quelques Juifs, même parmi les prêtres, acceptèrent d'adorer leur Dieu sous les traits de Zeus dans son Temple de Jérusalem. Mais contre ces prévaricateurs la réaction fut entière et définitive. Le Dieu d'Israël fut reconnu dans toute la nation pour le seul vrai Dieu : les autres ou n'existent pas ou sont des démons. C'est le seul point sur lequel l'union subsiste entre tous les partis, mais cette union est absolue. Il n'y a qu'un Dieu.

(1) CUMONT, *Les relig. orientales....* 4e éd., p. 60 ss.

C'est ce que les critiques reconnaissent, semble-t-il, unanimement, et que Bossuet avait bien vu (1) : « Le Dieu créateur du monde n'avait de temple ni de culte qu'en Jérusalem. Quand les Gentils y envoyaient leurs offrandes, ils ne faisaient autre honneur au Dieu d'Israël, que de le joindre aux autres dieux. La seule Judée connaissait sa sainte et sévère jalousie, et savait que partager la religion entre lui et les autres, était la détruire. »

Ainsi sur ce point traditionnel la nation faisait bloc, et sa croyance était exercée par un culte auquel elle s'associait tout entière. Il n'est pas exact de dire avec Bousset que le culte des sacrifices au Temple était en recul. Jamais le Temple n'avait été aussi beau que sous Hérode, aussi isolé dans son enceinte, le palais du seul grand Roi; jamais les sacrifices n'avaient été plus magnifiques, et tout l'Israël de la dispersion envoyait de riches offrandes pour y contribuer, comme aussi pour orner les sacrés parvis et le sanctuaire. Ce spectacle frappait les Gentils auxquels les philosophes grecs avaient parlé de l'unité de Dieu, mais sans oser proposer que ce Dieu unique fût un objet de religion. Encore Bossuet (2) : « Des philosophes si graves, et qui ont dit de si belles choses sur la nature divine, n'ont osé s'opposer à l'erreur publique, et ont désespéré de la pouvoir vaincre. Quand Socrate fut accusé de nier les dieux que le public adorait, il s'en défendit comme d'un crime; et Platon, en parlant du Dieu qui avait formé l'univers, dit qu'il est difficile de le trouver, et qu'il est défendu de le déclarer au peuple, il proteste de n'en parler jamais qu'en énigme, de peur d'exposer une si grande vérité à la moquerie. »

Les Juifs non seulement affirmaient cette vérité, elle était la base de leur religion, étalée avec un légitime orgueil. Elle n'était point le fruit de leurs réflexions philosophiques, encore moins un emprunt. C'était le cœur de la révélation du Sinaï, le centre de ralliement des tribus anciennes, le secret de la perpétuité du peuple presque détruit par les Babyloniens, et, en face des Gentils disposés à suivre la raison, une séduction puissante par l'union de la pensée et de la pratique religieuse. D'ailleurs cette unité de Dieu n'allait pas sans les attributs dont elle est accompagnée dans la Loi qui régissait toute l'existence d'Israël : Dieu est Tout-Puissant, il sait tout, il gouverne le monde selon l'ordre de sa Providence. Nous n'insistons pas sur ces points qui regardent plutôt la Théologie de l'Ancien Testament, et qui d'ailleurs ne sont pas controversés.

La splendeur convaincante de cette foi dans la propagande des Juifs

(1) *Discours sur l'hist. univ.*, II, XVI.
(2) *Eod. loc.*

obtenait des résultats admirables. Elle était seulement un peu voilée par cette considération que le Dieu unique était le Dieu des Juifs, et qu'il n'était possible de le reconnaître et de lui rendre un culte qu'en devenant membre de la nation qu'il avait choisie pour être son peuple.

§ 2. — *La rétribution dans la vie future.*

Nous sommes si habitués à la pensée que Dieu juge les hommes après leur mort, cette vérité nous paraît si nécessaire comme une suite de la justice de Dieu, que nous sommes étonnés, quelques-uns sont scandalisés, que le peuple auquel Dieu a accordé la révélation l'ait connue si tard, plus tard que beaucoup de peuples païens. Bossuet ne s'en est point troublé: « La loi de Moïse ne donnait à l'homme qu'une première notion de la nature de l'âme et de sa félicité... Encore donc que les Juifs eussent dans leurs Écritures quelques promesses des félicités éternelles, et que vers les temps du Messie, où elles devaient être déclarées, ils en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Macchabées; toutefois cette vérité faisait si peu un dogme formel et universel de l'ancien peuple que les Sadducéens, sans la reconnaître, non seulement étaient admis dans la Synagogue, mais encore élevés au sacerdoce. C'est un des caractères du peuple nouveau de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future; et ce devait être le fruit de la venue du Messie (1). »

Les Sadducéens faisaient donc sur ce point figure de conservateurs attardés, refusant de s'associer au progrès du dogme très logiquement déduit des principes de la foi antique en un Dieu juste. Les critiques modernes reconnaissent ce progrès, tout en se posant deux questions : Le dogme de la rétribution, récompenses et châtiments après la mort, avait-il pour objet, avant J.-C. ainsi que pour nous, la destinée individuelle de chacun, ou cette destinée était-elle encore subordonnée à la restauration de tout le peuple d'Israël? Moore résout la question dans le second sens. D'après ce savant, même après les Prophètes, les chefs spirituels d'Israël ne s'occupaient que de la collectivité. C'est Israël que Dieu appelait à un état meilleur. L'individu assurément serait récompensé s'il était resté fidèle, mais en prenant part à ce bonheur général par la résurrection des morts, dont la croyance alla croissant depuis Antiochus Épiphane (2).

La solution de Bousset-Gressmann est beaucoup plus nuancée, et par

(1) *Discours sur l'histoire universelle*, 2e partie, ch. XIX.
(2) *Judaism*, II, p. 311 ss.

là même difficile à résumer. La part de l'individualisme est plus grande, même en Palestine. Cependant il a des bornes et il a fallu la personnalité de Jésus pour dégager des forces encore inconscientes (1).

Une question plus délicate encore est celle de la dépendance. Venu si tard à la croyance en la rétribution dans le monde à venir, le judaïsme n'y a-t-il pas été conduit par des influences étrangères? Moore l'avait d'abord pensé (2). Depuis il a écrit avec une apparence de paradoxe, mais en toute vérité : « Que la croyance à la rétribution après la mort ait apparu si tard dans l'histoire (d'Israël), cela lui donne une supériorité très nette sur les religions dans lesquelles les notions sur l'au-delà avaient leur origine dans d'anciens mythes et s'étaient développées sous des formes mythiques (3). » Dans Israël, l'évolution demeura fidèle à son principe monothéiste; elle est donc supérieure à celle des autres religions.

Au contraire Bousset incline davantage vers des influences étrangères qui auraient laissé leur empreinte.

Nous essaierons de montrer comment ce fut bien la logique du dogme primitif qui opéra seule dans Israël, non sans une assistance de Dieu qui eut vraisemblablement le caractère de révélations successives, et comment on en était arrivé, du moins selon les chefs spirituels du peuple, à une véritable rétribution individuelle, dogme qui a persévéré dans le Judaïsme rabbinique, quoique ce dernier n'ait pas voulu profiter de la lumière plus complète apportée par Jésus-Christ.

I. — Tout le développement de la croyance en la rétribution repose sur une base absolument ferme, la foi dominante dans Israël de la Justice de Dieu, foi qui s'exerçait au moyen d'une autre conviction profonde, celle de l'union de la morale à la religion. Pour la foi en la justice de Dieu, nous n'avons aucun indice qu'elle ait progressé. Dans les plus anciens récits, le Dieu créateur, aussitôt qu'il entre en scène, exerce sa justice par les châtiments du Paradis, par le déluge. On a prétendu que l'appréhension de cette justice avait fléchi lorsqu'Israël eut conscience d'être le peuple choisi de Iahvé. A la condition de ne pas abandonner le culte de son Dieu, le peuple se disait qu'il pouvait compter sur Lui. Telle fut la doctrine de Wellhausen qui faisait naître le sentiment de l'intransigeance morale de Iahvé au temps d'Amos. Mais le Dieu qui avait élu Israël au Sinaï lui avait imposé tout d'abord une loi morale. Ce qu'il y a de vrai, c'est que les prophètes d'alors, — comme les prédicateurs d'aujourd'hui — eurent beaucoup de mal à persuader aux Israélites qu'ils devaient conformer leur conduite morale aux règles de leur foi. Ce principe pré-

(1) *Relig. d. Jud.*, p. 301.
(2) *History of Religions*, I, p. 177, *not without foreign stimulus.*
(3) *Judaism*, II, p. 318.

valut à la fin, du moins comme principe, et celui de la justice de Dieu n'ayant jamais été ébranlé, on conclut que Iahvé était un juste juge du bien et du mal, pour ses fidèles comme pour les autres. On l'avait longtemps et souvent éprouvé dans l'histoire nationale, selon le rythme : infidélité et châtiment, pénitence et salut. Lorsque la notion des fautes individuelles se précisa, celle de la justice s'y appliqua avec la même rigueur. Une nation n'a d'existence qu'ici-bas, et ne peut espérer qu'un bonheur terrestre, appréhender qu'un châtiment temporel. Transporté à l'individu, le principe paraissait exiger que Dieu punît ici-bas les transgressions contre sa loi. Plus le précepte fut reconnu comme impératif après le retour de la Captivité, plus on appréhenda que la désobéissance ne fût punie. Car c'est le côté sinistre de la rétribution qui frappait le plus. Nul ne peut se croire assez saint pour exiger une récompense immédiate et éclatante : personne n'eût osé mettre en demeure la justice de Dieu. Mais que des impies et des adultères vivent dans le bonheur, et dans une fortune insolente, voilà ce qui paraissait intolérable et induisait à la tentation de blasphémer.

Pourtant c'était le spectacle de tous les temps, devenu plus douloureux et plus angoissant lorsque ces heureux du jour étaient des apostats et qui persécutaient les fidèles. Comment se fait-il que les Juifs vertueux n'aient pas tout d'abord eu recours à cette espérance devenue pour nous comme une seconde nature, du rétablissement de la justice dans un monde meilleur? Cela est d'autant plus étonnant qu'on n'avait aucun doute en Israël sur la survivance de l'âme. Les âmes, qu'on se figurait comme la partie la plus vitale de l'homme, quelque chose qui survivait quand le corps tombait en pourriture, une sorte de réduction de l'être humain, quelque chose comme son image, mais conservant sa personnalité, ces âmes descendaient toutes dans le Chéol, où leur sort n'était pas déterminé par un jugement prononcé sur leur vie (1).

Si les Juifs avaient été perméables aux influences étrangères, comment n'auraient-ils pas été frappés de ces peintures sur papyrus où l'on voit le cœur du défunt placé sur une balance devant le juge des morts qui se prononce en connaissance de cause?

Les textes semblent confirmer cette impression, lorsque les savants égyptologues nous expliquent que le défunt prend la parole pour protester qu'il n'a pas commis tels et tels crimes, qu'il a au contraire pratiqué les vertus. On se dit que longtemps avant que les Hébreux soient descendus en Égypte, le dogme de la rétribution y était enseigné de la façon la plus concrète : celui qui avait été pieux et juste allait avec Osiris dans

(1) DHORME, *Comm. de Job*, p. CI ss.

les Champs élyséens, les coupables succombaient aux embûches qui leur étaient tendues dans leur voyage d'outre-tombe. Comment les Hébreux ne se sont-ils pas assimilé cette doctrine, dès le temps de leur séjour dans la terre de Gessen, et, lorsqu'elle a pénétré dans leur *Credo*, n'est-ce pas sous l'influence de l'Égypte?

Mais ce n'est là après tout qu'une conjecture de touriste mal informé sur le sens profond des textes. A les bien pénétrer on s'aperçoit que la destinée d'outre-tombe ne dépendait pas des bonnes et des mauvaises actions, mais de l'accomplissement ponctuel d'un rituel compliqué, dont la confession du mort faisait partie. C'est ce qu'a bien vu M. Cumont lorsqu'il signale le peu de cas qu'on faisait de la morale en comparaison des rites (1) : « Les dispositions intérieures du célébrant étaient aussi indifférentes aux esprits célestes que l'était le mérite ou le démérite du défunt à Osiris, juge des enfers; il suffisait pour qu'il ouvrît à l'âme l'entrée des champs d'Aalou qu'elle prononçât les formules liturgiques, et si elle affirmait, selon le texte prescrit, ne point être coupable, elle était crue sur parole ».

On comprend maintenant la parole profonde de M. Moore : Mieux valait arriver tard à une notion précise de la rétribution, que de suivre une voie aussi périlleuse pour la morale.

Ajoutons que le défunt égyptien justifié par les cérémonies devenait un Osiris, une sorte de dieu, et cela seul eût arrêté un Israélite croyant en Iahvé. Iahvé était par excellence un dieu vivant. Plutôt que de le réduire à la condition d'un dieu des morts, on aimait mieux reconnaître qu'il ne recevait pas leurs hommages : « Ce ne sont pas les morts qui louent Iahvé, ceux qui descendent dans le lieu du silence » (*Ps.* CXV, 17; Vg. CXIII, 17; cf. *Ps.* VI, 6). Beaucoup, même parmi les moralistes, évitaient de sonder ce mystère, et préféraient ne pas attirer trop l'attention sur ce monde des morts.

Ainsi le Siracide, tout en recommandant de rendre au mort les derniers devoirs :

> Ne le suis pas par le cœur,
> laisse-le aller et pense à la fin.
> N'oublie pas qu'il n'a plus d'espérance
> et que tu ne peux lui être utile,
> alors que tu te fais du tort.
> Pense à son destin, qui est ton destin :
> lui hier, et toi aujourd'hui.
> Si le mort se repose, que la pensée

(1) *Les religions orientales...*, 4e éd., p. 85.

du mort soit aussi en repos,
et console-toi du départ de son âme (1) ».

C'est éviter le problème de la vie future plutôt que le résoudre.

Le *Qohéleth* au contraire s'en préoccupe avec une sorte de découragement morose. A la fin cependant il se rassérène en maintenant le dogme de la justice de Dieu, quoiqu'il ne voie pas comment elle s'exerce. Sa conclusion est bien celle que M. Podechard a formulée (2) : « Tout est vain, sauf la vertu; car Dieu la récompensera à son heure. »

Ce n'était pas là, tant s'en faut, une conclusion purement négative. Cette enquête impitoyable sur tous les biens dont se contente le vulgaire, ce peu d'estime même pour l'exercice de l'intelligence, incapable à lui seul de donner satisfaction aux aspirations de l'âme humaine, c'était une brèche ouverte dans l'ancienne quiétude qui se contentait des récompenses temporelles. En vain les sages aimaient-ils à constater que l'observation de la loi morale est le plus souvent une excellente garantie de prospérité dans les affaires, de bonheur dans la famille, de santé et de longue vie, — l'Esprit qui soufflait dans Israël élevait par degrés les âmes à l'intelligence d'un bien supérieur, d'une vie intérieure et divine, la véritable vie, celle de l'union à Dieu, qui s'appuyant sur lui ne pouvait défaillir.

De quand datent ces témoignages? Il est difficile de le dire. Mais le fait que les promesses de longue vie temporelle alternent avec des insinuations plus hautes indique un temps de réflexion dans le calme, antérieur à la conquête d'Alexandre. On ne saurait tabler sur un développement en ligne droite; des conceptions plus ou moins avancées ont dû être juxtaposées. Quand nous voyons une pensée apparaître dans les textes, si elle n'est pas expressément motivée par les circonstances, elle n'est souvent qu'un écho récent d'une opinion ancienne. C'est ainsi que bien des sentences des Proverbes, sur lesquels nous n'avons pas à insister ici, promettent au sage une vie longue et tranquille dans son cher pays, la richesse, une situation honorable. Mais lorsque la sagesse est une source de vie, cette vie est supérieure à celle que la nature a donnée, d'autant qu'elle s'oppose au péché :

L'œuvre du juste est pour la vie;
le gain des méchants est pour le péché (3).
La sagesse est une source de vie pour celui qui la possède,
et le châtiment de l'insensé, c'est sa folie (4).

(1) *Eccli.*, XXXVIII, 20-23, d'après l'hébreu. Le mort n'a plus d'espérance, c'est-à-dire qu'il ne reviendra plus parmi les vivants. L'auteur ne nie pas la résurrection; il n'y pense pas.
(2) *Commentaire...*, p. 199.
(3) *Prov.*, IX, 6.
(4) *Prov.*, XVI, 21.

Car celui qui me trouve (la Sagesse) a trouvé la vie,
et il obtient la faveur de Iahvé (1).

Si la Sagesse est comparée à un arbre de vie (*Prov.* III, 18), cet arbre n'est-il pas semblable à celui du Paradis, qui donnait l'immortalité?

Aussi en vient-on à distinguer parmi les morts. Le Chéol n'est plus le lieu où ils sont tous : désormais il est réservé aux pécheurs. Ainsi la femme coupable :

Sa maison incline vers la mort,
et sa route *conduit* chez les Refaïm;
de tous ceux qui vont à elle, nul ne revient,
aucun ne retrouve les sentiers de la vie (2).

Tandis que le Chéol est toujours en bas, le chemin de la vie conduit en haut, où l'imagination fixe le séjour de Dieu, qui est le Très-Haut, le Dieu du ciel :

Le chemin de la vie pour le sage mène en haut,
afin d'éviter le Chéol qui est en bas (3).

Ce ne sont là, si l'on veut, que des « étincelles (4) ».

Mais, dans certains psaumes, c'est déjà la lumière.

Il y a une vie, qui n'est pas la vie de la nature, et qui consiste dans la faveur de Iahvé. A côté de cette vie, tous les avantages du monde ne sont rien. Le psalmiste la goûte déjà, et il ne peut croire que Iahvé l'en frustre en l'abandonnant. Ce n'est pas en sommant Dieu d'être juste que celui qui l'aime aspire à la vie éternelle, c'est pour ne pas cesser d'être auprès de lui, et il a cette confiance que Dieu, qui l'aime, et qui peut tout, éprouve le même sentiment envers son ami.

Le psaume XLIX envisage le Chéol comme un puissant qui ne lâche pas sa proie sans rançon. Tous les trésors des riches leur échappent à la mort, ils vont donc droit au Chéol. Mais Iahvé intervient en faveur de son fidèle, il le prend, et il faut bien que le Chéol se contente du reste :

La mort les paîtra comme un troupeau,
et ils descendront tout droit;
au matin leur forme va se flétrir,
le Chéol sera leur demeure.
Mais Iahvé me rachètera du Chéol,
car il me prendra (5).

(1) VIII, 35; cf. XII, 2.
(2) *Prov.*, II, 18.
(3) *Prov.*, XV, 24.
(4) BOSSUET, *l. l.* : « Dieu en avait répandu quelques étincelles dans les anciennes Écritures. »
(5) *Ps.* XLIX, 15 s., d'après les corrections de Duhm; cf. *RB.*, 1905 p. 193.

On sait que le *Ps.* xvi a été justement appliqué par les apôtres (*Act.*, ii, 25-32; xiii, 35-37) à la résurrection du Christ. Les Juifs qui le lisaient, sans pouvoir pénétrer ce mystère, y voyaient du moins clairement la béatitude de la vie future auprès de Dieu :

> J'ai placé Iahvé toujours en ma présence,
> parce qu'il est à ma droite je ne serai pas ébranlé.
> Aussi mon cœur s'est-il réjoui, et mon âme a tressailli,
> même ma chair repose en paix.
> Car tu n'abandonneras pas mon âme au Chéol;
> tu ne permettras pas que ʻton dévotʼ voie l'abîme;
> tu me feras connaître le chemin de la vie,
> rassasiement de joie en ta présence,
> bonheur à ta droite pour toujours (1).

Citons encore cette effusion d'amour qui contient toute une théologie :

> Pour moi, je suis toujours avec toi;
> tu m'as pris la main droite,
> tu me conduis suivant tes desseins,
> et après tu me prendras en gloire (2).

Nous ne voyons vraiment pas ce qu'on pourrait désirer de plus clair sur le bonheur qui attend l'âme fidèle auprès de Dieu (3).

Il faut remarquer que l'espérance du fidèle lui est propre. Il n'est pas question des destinées d'Israël, ni d'y participer. Ce qu'il y a surtout d'admirable, c'est que le postulat de la pure justice est beaucoup dépassé. La justice s'exercera sur les pécheurs. Aucun appel à la justice n'aurait chance d'obtenir ce qui n'est dû à personne, l'intimité avec le Dieu infini. D'un mouvement incessant, terminé par un bond dans le surnaturel, la pensée des psalmistes a dépassé toutes les audaces des espérances païennes. Elle ne s'appuie pas sur la justice, mais sur une faveur de Dieu dont on ne peut être assuré que par un oracle venu de lui. Parce que Dieu a pris le juste par la main, l'a destiné à vivre avec lui dans sa gloire, le fidèle espère avec une entière confiance. Le psalmiste parle moins pour sa propre personne que pour établir une vérité générale sur le sort des justes.

Cette vérité il ne l'a pas déduite par la réflexion. Il confesse que la solution lui échappait et qu'il demeurait dans l'angoisse :

> [15] J'ai réfléchi pour comprendre ces choses,
> la difficulté a été grande à mes yeux,

(1) xvi, 8-11. L'hébreu a « tes dévots », contraire au contexte.
(2) *Ps.* lxxiii, 23 s. Pour ces psaumes on peut voir *RB.*, 1905, p. 188 à 202.
(3) On notera cependant les réserves de M. Touzard, dans « Le développement de la doctrine de l'Immortalité à propos d'un livre récent » (*RB.*, 1898, p. 207-241; p. 223).

[16] jusqu'à ce que j'aie pénétré dans les mystères de Dieu (1),
et pris garde à leur sort final.

Les secrets ou les mystères de Dieu sont inviolables : ils ne sont connus que de ceux auxquels il les révèle.

Nous avons ici le terme de tout ce développement. Les chefs spirituels d'Israël, ceux qui étaient inspirés par son Esprit pour écrire les prophéties, les psaumes, les sentences, n'avaient pas à faire état de leurs conjectures sur le sort des âmes après la mort sinon pour s'arrêter au seuil de l'inconnu. Cette sobriété forme un contraste saisissant avec le verbiage des papyrus, les descriptions enchanteresses des Grecs sur le bonheur des initiés dans les prairies où ils étaient accueillis par la déesse de l'Hadès.

Cependant, ce mot même de mystères, que nous croyons reconnaître dans le texte, après Duhm, a suggéré à ce critique que les Juifs avaient eu aussi leurs mystères à l'instar des mystères grecs. Dans les mystères, par exemple à Éleusis, les initiés se gardaient bien de faire appel à la justice des dieux pour faire apprécier leur conduite et récompenser leurs mérites. Ils s'efforçaient bien plutôt de contracter une sorte d'amitié et même de parenté religieuse avec Déméter et Perséphone, afin de s'assurer leur bienveillance dans l'au-delà. De même, pourrait-on dire, ces psalmistes, qui ne font point étalage de leurs œuvres, mais s'appuient sur leurs rapports d'affection avec Iahvé, ont une garantie assurée qu'ils n'en seront jamais séparés et qu'il les arrachera au Chéol. Ne se sont-ils pas inspirés du principe de ces initiations qui donnaient tant d'assurance aux mystes d'Éleusis (2)?

On répondra tout d'abord que le contact était impossible, tant le mythe d'Éleusis et ce qu'on connaissait des cérémonies devait inspirer de répugnance aux Juifs, comme d'ailleurs tous les mythes qui étaient invariablement à la base des mystères orientaux. Le Dieu des Juifs n'avait rien de commun avec les divinités du paganisme, que les mystères ne rendaient pas plus pures, non plus que leur affidés. Le principe même des mystères était exclu, car le caractère strictement moral de la religion d'Israël condamnait absolument tout pacte où la faveur de Dieu serait acquise sans l'accomplissement des préceptes. Tout Israélite était son fils, sans initiation particulière, mais les fils rebelles ne devaient pas être épargnés. L'idée d'une société particulière créant une assurance spéciale pour l'autre monde ne s'est fait jour qu'à l'époque rabbinique ; du moins il

(1) מקדשי אל, nous traduisons « mystères » plutôt que « sanctuaires », d'après μυστήρια, de *Sap.*, II, 22, dans un contexte semblable. Le psalmiste n'a pas connu le sort des méchants dans les sanctuaires de Dieu.

(2) Cf. *RB.*, 1919, p. 157-217, et 1929, p. 63-81 ; 201-214.

n'y en a aucun indice plus tôt. Le salut était le lot de chacun, mais selon les conditions communes à tous. La parenté des Grecs, fictive, — puisque ce ne pouvait être une parenté naturelle — avec la divinité, l'adoption à laquelle prétendait l'initié, ou le lien conjugal artificiel qu'il contractait avec la déesse, l'Israélite le possédait depuis longtemps comme membre du peuple élu, du fils aîné de Dieu, de la nation qu'il avait aimée d'amour au sortir du désert (1). Possédant plus et mieux dans sa tradition, il n'avait pas à courir après ce que les prophètes auraient appelé des eaux bourbeuses (2).

La notion de la vie éternelle auprès de Dieu, sans aucune description d'une vie plantureuse à l'image de celle d'ici bas, est un des plus beaux traits de la religion de l'Ancien Testament (3), un trait vraiment divin. Étant d'un autre ordre, il n'a pas pour origine la participation du Juif à la grande restauration nationale. La destinée de l'ami de Dieu dépend de l'amour de Dieu pour lui. Ce qui prouve bien que nous n'avons pas exagéré la portée des textes des psaumes, c'est leur parfaite conformité avec le livre de la Sagesse, qui reflète certaines tendances grecques, mais qui n'est certainement pas en dehors de la foi juive sur ce point capital, comme le prouve la tradition rabbinique postérieure. Le livre de la Sagesse ne fait aucune allusion à la résurrection; dans les psaumes on ne la trouve pas toujours jointe à la vie éternelle, et elle ne paraît que par des allusions (4). Non certes qu'elle soit jamais exclue, mais enfin ce n'est pas par la foi en la résurrection qu'on est venu à la foi en la vie éternelle. La vie éternelle de la personne humaine est l'essentiel, la résurrection est une conséquence de la vraie nature de l'homme que Dieu daignera reconstituer tout entière.

Aujourd'hui encore, si fermement que le dogme de la résurrection de la chair soit affirmé dans notre *Credo,* cette résurrection n'apporte à la béatitude essentielle qu'un complément.

Aussi ne saurions nous admettre ce lien nécessaire sur lequel Moore insiste si volontiers que « l'idée du salut pour l'individu était indissolublement liée au salut du peuple » (5), dont la résurrection était l'un des éléments.

Il nous semble au contraire que la résurrection apparaît, soit comme un fait individuel, soit comme un acte de la suprême intervention de Dieu dans la transformation du monde actuel.

(1) *Osée,* II.
(2) Cf. *Jér.,* II, 13.
(3) On ne peut comparer aux tableaux des champs d'Aalou sur les tombeaux égyptiens l'image du banquet (*Is.,* XXV, 6), demeurée traditionnelle (*Mt.,* XXVI, 29; *Mc.,* XIX, 25; évitée par *Lc.,* XXII, 18).
(4) *Ps.* XVI, 10; XVII, 15.
(5) *Judaism,* II, p. 312; de même p. 319.

Le premier cas est celui de Job. La solution banale du problème de la souffrance, envisagée comme châtiment d'une culpabilité certaine, se heurte à la pureté de sa conscience. Déjà c'est une consolation pour lui de penser que l'impie qui se croit heureux ne jouit pas de la vie véritable, de celle qui goûte l'amitié de Dieu (1) :

> A ma justice je me suis attaché et ne la lâcherai point,
> mon cœur n'a pas honte de mes jours.

Quant au méchant :

> Est-ce qu'en Shaddaï il se délecte?

D'ailleurs Job sait que Dieu sera son défenseur suprême, auquel nul ne saura riposter (2) :

> 25 Moi, je sais que mon défenseur est vivant
> Et que, le dernier, sur terre il se lèvera
> 26 Et derrière ma peau 'je me tiendrai debout'
> Et de ma chair je verrai Eloah,
> 27 Lui que, moi, je verrai, moi,
> Et que mes yeux regarderont, et non un autre :
> Mes reins languissent dans mon sein.

Manifestement Job ne parle pas du temps où il aura dépouillé sa chair (3), car alors il ne verrait pas Dieu de ses yeux. Mais il ne parle pas non plus d'un temps ultérieur de sa vie. Il serait seul à penser qu'on peut voir Dieu dans les conditions normales de la vie; encore moins insisterait-il sur sa peau, sa chair, ses yeux, si sa situation était celle que chacun sait. Il va énoncer quelque chose de solennel, qui devrait être gravé sur le roc. Parmi un peuple où la foi en la résurrection de la chair est devenue courante et liée au jugement de Dieu, cette emphase s'expliquerait mal. Mais nous sommes encore, selon toute apparence, à l'époque perse; c'est la première fois qu'il est question de la résurrection et pour un cas individuel.

Les deux célèbres textes d'Isaïe (xxvi, 17-19) et de Daniel (xii, 1 s.) placent la résurrection après le grand branle-bas qui précède, non pas la restauration messianique, mais l'au-delà mystérieux devant lequel le voyant est muet. Il est vrai que dans Ezéchiel (xxxvii) les ossements desséchés qui reprennent vie figurent la nation, mais aussi n'est-ce qu'un symbole de la restauration. Mettant en scène la toute-puissance de Dieu qui peut aller jusque là, ce symbole a sans doute contribué à faire pénétrer l'espérance d'une résurrection qui doit être une réalité.

(1) xxvii, 6 et 10; trad. Dhorme.
(2) xix, 25-27; trad. Dhorme.
(3) Renan, Dillmann, Segond.

Au temps des persécutions, les martyrs ont l'espérance de la résurrection comme une compensation à la perte de la vie, non point afin d'être associés au triomphe de la nation (1). D'ailleurs cette espérance n'était pas fixée à un temps déterminé, et la foi n'obligeait pas à croire malgré l'évidence des sens que tel martyr était déjà ressuscité. Il n'en était pas moins déjà en possession de la vie éternelle (2). C'est cette vie qui importe. Le cas du deuxième livre des Macchabées éclaire les témoignages que nous allons relever après ceux de la tradition canonique : la notion de la résurrection peut très bien être connexe avec celle de la vie éternelle, encore qu'elle ne commence pas au même moment; elle est renvoyée à un avenir peut-être très lointain, la vie éternelle étant désormais assurée.

Il existait donc dans les livres canoniques des Juifs, Isaïe, Daniel, Psaumes, au plus tard lors de la restauration macchabéenne, une doctrine très ferme sur la rétribution. Elle n'était point aussi précise que pour les catholiques d'aujourd'hui. La résurrection de tous les hommes sans exception n'était pas enseignée (3). Daniel ne parlait expressément que de ceux qui avaient occupé les premiers rangs parmi les persécutés et les persécuteurs (4). Il restait à appliquer son principe à ceux qui se présenteraient dans les mêmes conditions au jugement de Dieu. Quant au bonheur de l'âme pour les élus, il n'était pas dit qu'il consistât à voir Dieu tel qu'il est. Mais enfin le principe était nettement posé. Nous avons maintenant à nous demander comment il a été compris dans le judaïsme et si l'on peut y constater un véritable progrès.

II. — Rappelons seulement les résultats obtenus par les analyses précédentes. Il en résulte que le judaïsme était profondément divisé sur ce point capital.

Il semble bien acquis que les Sadducéens n'admettaient même pas l'immortalité de l'âme. Comme toute l'antiquité sémitique, telle qu'elle est connue de nous, avait une foi assurée en la survivance de l'âme, le scepticisme des Sadducéens ne peut s'expliquer que par l'influence déprimante de la philosophie grecque. Les Épicuriens la niaient nettement; les Stoïciens n'y adaptaient aucune portée morale. Bossuet nous a dit que les promesses des félicités éternelles formaient si peu un dogme formel et

(1) *II Macch.*, VII, 9. 11. 23; XII, 43 s.; XIV, 46. Dans VII, 14 on ne saurait conclure à la résurrection des méchants.

(2) *II Macch.*, VII, 36. Avec Hort et Charles nous lisons πεπώκασι au lieu de πεπτώκασι : Nos frères qui ont supporté maintenant une peine courte 'boivent' à la vie qui ne tarit pas, en vertu de l'alliance de Dieu.

(3) On lit dans HURTER, S. J., *Theolog. dogm. Compendium*, III, 112 : De infantibus, qui ante acceptum baptismum moriuntur, conclusio juxta Suarez in 3. p., t. 2, d. 50, s. 3, non videtur tam expressa in Scripturis quam praecedens de adultis, « quia testimonia adducta videntur loqui de adultis, qui de propriis actibus sunt iudicandi ».

(4) Knabenbauer reconnaît qu'il ne parle pas de tous *directe et immediate*.

universel que les Sadducéens, sans la reconnaître, étaient élevés au Sacerdoce. C'était là une grave menace pour la religion juive. Car, sous la conduite de l'Esprit, tablant sur la foi à la survivance des âmes et sur la justice de Dieu, les chefs spirituels d'Israël avaient abouti à un point enseigné par l'Écriture authentique. De l'antiquité il restait une foi mal éclairée sur la rétribution dans la vie présente. Ce fondement étant désormais ébranlé, si la vie future n'existait pas ou n'avait pas la rétribution pour loi, la foi en un Dieu juste, l'espérance en un Dieu bon étaient frappées à la racine : comment l'amour de Dieu eût-il pu subsister? Il ne restait pas même l'abnégation désespérée des Stoïciens, leur renoncement à leur survivance personnelle en vue d'alimenter le bien universel. Le désaccord entre les Sadducéens et la tradition vivante ne portait pas sur un point accidentel, mais sur l'essence de la religion.

D'autres étaient au contraire si entraînés vers les félicités de la vie future qu'ils regardaient la mort comme une délivrance de l'âme, sortant du corps comme d'une prison. C'étaient les Esséniens. Josèphe ne nous a pas dit qu'ils niaient la résurrection. Ils n'en avaient que faire, elle ne pouvait leur agréer. Ceux-là s'étaient moins éloignés de l'antique foi des Israélites, mais ils suivaient une théorie sur la nature de l'homme étrangère à l'Écriture, et qui venait elle aussi d'une influence grecque, celle de Pythagore, puissamment mis en valeur par Platon. Leur croyance a laissé des traces dans les apocalypses. Le livre des Jubilés fait espérer une époque de bonheur. Ceux qui en jouiront finiront cependant par mourir (1) :

> Et leurs os reposeront dans la terre,
> et leurs esprits auront beaucoup de joie,
> et ils sauront que c'est le Seigneur qui exécute le jugement,
> et fait miséricorde à des centaines et à des milliers et à tous ceux qui l'aiment.

L'opinion commune est que le livre d'Hénoch au contraire est favorable à la résurrection.

Ce n'est certainement pas le cas du livre de l'exhortation et de la malédiction (XCI-CV avec CVIII) que nous avons analysé plus haut (3) et que nous croyons postérieur au règne d'Hérode.

Le livre des Paraboles (XXXVII-LXXI) parle souvent du bonheur des élus : ils sont sous les ailes du Seigneur (XXXIX, 4-8), dans une sorte de paradis, mesuré par les anges, un jardin de vie (LXI, 12), qui n'est pas le séjour des ressuscités, puisque les anciens pères y sont réunis (LX, 8; LXX, 3), eux dont on honorait les tombeaux. On ne voit pas que rien leur

(1) *Jub.*, XXIII, 31.
(2) P. 263 ss.

manque, et le nom de Dieu, propre à ce livre, de « Seigneur des esprits », est une révélation sur la supériorité éclatante de l'esprit sur la chair.

Il est vrai qu'on cite dans ce même livre un passage formel sur la résurrection :

En ces jours, la terre rendra son dépôt, et le schéol rendra ce qu'il a reçu, et les enfers rendront ce qu'ils doivent (1).

Mais le texte est sûrement interpolé, ce qui rend son authenticité fort douteuse.

L'auteur expliquait simplement dans cet endroit que l'Élu choisira parmi ceux qui sont dans le Chéol les justes destinés à rejoindre les Pères qui sont déjà en Paradis. Ce qu'on nomme à tort la période messianique à cause de l'Élu est le monde futur dans le ciel sans messianisme temporel.

Un autre texte de ce même ouvrage paraît encore plus décisif pour la résurrection des corps (2) :

Ces mesures révèleront tous les secrets de l'abîme de la terre, et ceux qui ont été détruits par le désert, et ceux qui ont été engloutis par les poissons de la mer et par les bêtes, afin qu'il reviennent et qu'ils s'appuient sur le jour de l'Élu, car il n'y a rien qui périsse devant le Seigneur des esprits, et il n'y a rien qui puisse périr.

Il faudrait en tout cas que la résurrection ait eu un caractère fort spirituel, car les élus sont mêlés aux chœurs des anges, tandis que les méchants seront détruits (LXII, 2). Mais dans ce livre où nous avons reconnu des interpolations chrétiennes, ce passage pourrait bien ne pas faire partie de la trame primitive, d'autant qu'on ne comprend pas comment les mesures du séjour des élus peuvent être « un instrument de résurrection (3) », et que la raison de la résurrection est celle qui figure dans saint Luc (XX, 38) : « car tous vivent pour lui ».

Le texte d'Hénoch, LI, 2 nous a montré l'Élu choisissant pour ainsi dire les élus à leur sortie du Chéol.

Un autre texte (4) nous montre ce choix réglé d'avance par la répartition des âmes dans la demeure qu'elles habitent en commun. Pour le dire en passant, si les âmes sont dans un lieu déterminé après la mort,

(1) LI, 1, traduction Martin. On lit dans la note sur les variantes : « Le texte de ce début de chapitre est assez différent dans les mss. — M : « la terre, ainsi que le scheol rendra ce qu'elle a reçu » — T, U : « en ces jours le schéol (T^2 ajoute : « et aussi la terre ») rendra ce qu'il a reçu ». — Q, le 2ᵉ groupe et F, H, L, N, O : « et le scheol rendra le dépôt (Q : du dépôt) qu'il a reçu ». — Il est assez clair que « la terre » a été ajoutée par une main pharisienne ou chrétienne d'autant qu'ensuite l'Elu choisit parmi eux les justes et les saints, c'est-à-dire parmi ceux qui sont dans le Chéol.

(2) LXI, 5.

(3) MARTIN, p. 126 n. 5.

(4) *Hénoch*, XXII, morceau conservé en grec.

elles pourront être logées dans le Paradis au lieu du Chéol sans passer par la résurrection.

Dans l'ancien Chéol si les puissants de la terre avaient encore un rang spécial, la distinction ne se faisait pas d'après le bien, mais plutôt « à cause des honneurs rendus à leur sépulture (1) ». Lorsque le principe fut acquis d'une rétribution après la mort, on comprit qu'il n'y avait aucune raison de la différer jusqu'au jour du jugement, précisément parce que cette rétribution était individuelle. S'appuyant sur l'antique conception du Chéol sans aucune allusion à une discrimination comme celle des Perses au pont *Cinwât* qui distinguait entre le feu et le Paradis, on divisa le Chéol lui-même en quatre régions. C'était une situation d'attente, mais en quelque manière définitive (2).

Dans la première région, Abel est seul, et il intercède pour obtenir la punition de Caïn et de ses descendants. C'est le type des martyrs : il faut avouer que ses sentiments sont fort vindicatifs : voilà une vie d'outre-tombe qui ne ressemble guère à l'idéal du psalmiste.

Dans une seconde région sont les esprits des justes, auprès d'une lumineuse source d'eau. Il semble bien qu'ils en sortiront lors du grand jugement, mais cela n'est pas dit, et il n'est pas non plus question de résurrection.

La troisième région est celle des pécheurs qui n'ont pas été punis sur la terre. La justice de Dieu n'a donc pas encore été exercée envers eux. Ils seront châtiés très sévèrement. Où? Il semble bien que c'est au lieu même où ils sont, car rien n'indique qu'ils seront transportés autre part (3), et il ne s'agit pas de châtier les corps, mais les esprits.

Une quatrième catégorie est celle des pécheurs qui ont été punis de mort sur la terre. La justice de Dieu selon l'ordre ancien a suivi son cours. Ceux-ci seront donc dans une situation intermédiaire : leurs esprits ne seront pas châtiés au jour du jugement, mais ils ne seront pas non plus « éveillés » c'est-à-dire « transférés de là (4) ». On ne peut attribuer à l'auteur ni une résurrection des esprits, qui serait un non sens, ni d'avancer une théorie sur la résurrection des corps, exposée seulement à propos de ceux qui n'y participent pas. D'autant que dans

(1) *Is.*, XIV, 9 et 18 ss.

(2) L'ouverture du Chéol est à l'ouest, comme pour l'Amenti des Égyptiens, mais il est en même temps très profond, comme celui des Hébreux et des Babyloniens qui était sous terre. S'il y a là une influence égyptienne, elle ne porte que sur un détail.

(3) ἐκεῖ (11) répond à ὧδε avec le sens de « là même ». Flemming : *daselbst* (*bis*).

(4) οὐδὲ μὴ μετεγερθῶσιν ἐντεῦθεν. Le verbe ne se trouve pas au passif que je sache. Il pourrait signifier « être ressuscités », mais alors il était inutile d'ajouter ἐντεῦθεν. Il faut tenir compte de l'antithèse : cette catégorie, à l'inverse de la précédente, ne sera pas tourmentée, mais ne sera pas non plus délivrée de cette sorte de prison.

toute cette page les défunts sont constamment nommés les esprits (1).

Nous voyons dans ce parti pris de ne parler que des esprits un indice de la doctrine essénienne. En refusant d'admettre la résurrection — car c'est bien la conséquence de leur doctrine —, ils sortaient du grand courant de la tradition, dont le développement avait été enregistré par Job et les Psaumes, plus sûrement encore par Isaïe et Daniel.

Les Pharisiens se sont attachés à la notion qui avait prévalu. Nous avons vu comment, dans les Psaumes de Salomon, ils ont distingué le royaume messianique, qu'ils attendent avec confiance, et la rétribution qui suit la mort. Celle-ci est une conséquence de la justice de Dieu (2) :

> Celui qui pratique la justice s'amasse un trésor qui est la vie auprès du Seigneur,
> et celui qui pratique l'injustice est responsable de la perte de son âme.

L'auteur sait très bien que les justes meurent comme les autres. Si donc il écrit que « la vie des justes est pour toujours (3) », c'est qu'il parle de cette vie spirituelle commencée qui ne finira pas, en harmonie avec le psalmiste davidique (LXXIII, 23-26). Il dit encore (4) :

> Les saints du Seigneur vivront en lui pour toujours,
> les saints sont le Paradis du Seigneur, les arbres de vie.

Le bonheur spirituel n'exclut pas la résurrection : il la suppose même pour un temps indéterminé (5) :

> Mais ceux qui craignent le Seigneur ressusciteront pour la vie éternelle, et leur vie sera dans la lumière du Seigneur et ne défaillera pas.

Les pécheurs seront punis; ils ne ressusciteront pas, et il semble bien qu'ils disparaîtront complètement en perdant l'existence. Sur ce point donc les Psaumes de Salomon s'écarteraient de la doctrine acquise (6), et de celle que Josèphe attribue aux Pharisiens (7).

Le Testament des douze patriarches est, par son sujet même, plus engagé dans les espérances nationales et temporelles. Il ne parle pas de la vie auprès de Dieu, parce que les patriarches envisagent surtout la restauration d'Israël. Ils ressusciteront pour être les chefs de leurs tribus,

(1) « L'esprit qui est sorti d'Abel », et ensuite τὰ πνεῦματα, pour la 3e catégorie qu'on range parmi ceux qui seront ressuscités : les tourments qui suivent le jugement ont pour résultat le châtiment des esprits : ἵν' ἀνταπόδοσις τῶν πνευμάτων.

(2) *Ps.-Sal.*, IX, 9.

(3) XIII, 9 ἡ γὰρ ζωὴ τῶν δικαίων εἰς τὸν αἰῶνα.

(4) XIV, 2 ὅσιοι Κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα. L'hébreu signifiait probablement « vivent ».

(5) III, 16.

(6) *Dan.*, XII, 2; *Is.*, LXV, 24.

(7) Jos., *Ant.*, XVIII, I, 3.

et la vie recommencera dans le pays, plus heureux et désormais sans limite (1). Le livre ayant été fortement remanié par une main chrétienne, on ne peut guère se fier à ce qui est dit du salut des Gentils et de la résurrection des méchants (2).

Probablement le livre primitif n'envisageait que le messianisme et non pas la rétribution après la mort.

Il en est ainsi d'un passage d'Hénoch que nous ne rappelons ici que pour mémoire.

C'est dans le Livre des Songes, un des plus anciens morceaux d'Hénoch, qui raconte l'histoire d'Israël sous le symbole des brebis. Avant la naissance du taureau blanc qui figure le Messie, « les brebis qui avaient péri » dans les guerres de religion, et « toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel » se réunissent dans la maison du Seigneur (XL, 33). Le bonheur sera donc accordé même aux Gentils (les bêtes sauvages), à la condition, bien entendu qu'ils n'aient pas été hostiles à Israël. Mais il n'y a qu'un monde à venir, le temps messianique; l'espérance de la vie future n'a rien de spirituel et de transcendant, comme d'ailleurs dans *Hénoch*, I-XXXVI.

L'opinion des docteurs de la Loi que nous appelons les Rabbins est difficile à préciser, soit à cause du très petit nombre de sentences antérieures à l'an 70 qui ont été conservées, soit à cause de la variété des opinions, aussitôt que les sources sont plus abondantes.

Il est cependant très assuré qu'Hillel distinguait déjà le monde présent et le monde à venir, littéralement le monde qui vient. Ce monde à venir n'était pas pour lui le temps du Messie, mais celui de la rétribution définitive : « Celui qui acquiert les paroles de la Loi, acquiert la vie du monde à venir (3). »

Le sens que nous donnons à ce mot nous a paru déterminé par la tradition, qui n'a pu se contredire dans son ensemble sur un point aussi important. Entre le monde à venir et les temps messianiques « les oppositions sont réelles et marquées : le monde à venir est le monde de la rétribution individuelle, tandis que les temps messianiques sont la délivrance et le triomphe d'Israël; le monde à venir est promis aux justes après leur mort, tandis que les temps messianiques feront la félicité des générations qu'ils trouveront vivantes; le monde à venir est tout à fait distinct de ce monde corruptible; il n'est pas décrit, si ce n'est par des allusions très sobres, précisément parce qu'il est absolument mystérieux;

(1) *Benj.*, x, 6-8; *Sim.*, vi, 7; *Jud.*, xxv, 1-4; *Zab.*, x, 2.
(2) *Benj.*, x, 8-10.
(3) *Aboth.*, ii, 7.

il ne peut être question de lui assigner un terme; tous caractères opposés à ceux des temps messianiques (1). »

C'était déjà, nous l'avons vu, la position prise par les Psaumes de Salomon. On regrette seulement de ne plus trouver dans les sentences rabbiniques cette joie d'être avec Dieu qui, dans les Psaumes de Salomon, n'était déjà qu'un écho de l'ancienne ferveur d'Isaïe et des psalmistes. Le monde futur n'en est pas moins une vie, la vie véritable. Sur le lieu où les justes étaient réunis nous n'avons pas à nous étendre ici (2).

Il importe davantage de dire quelques mots de ce qui est pour nous la béatitude essentielle. Le rabbinisme a enseigné que l'homme verrait Dieu (3). Le fondement de cette foi était dans l'Ancien Testament, selon lequel c'était aller voir Dieu que de se rendre au Temple (*passim*), et où l'on disait que Moïse avait vu Dieu face à face (Num. XII, 6 ss.).

Cependant, conformément à l'usage de ne pas faire du mot Dieu l'objet direct d'un acte humain, on disait : « voir la face de la *Chekinah* » (l'habitation de Dieu), ou « saluer la *Chekinah* », ou encore : « prendre son repos dans l'éclat de la *Chekinah* ».

L'Ancien Testament avait aussi posé le principe mystique de cette vue (4) : ce sont ceux qui sont droits qui verront sa face, ceux qui sont innocents (5). Mais l'efficacité de ces textes n'était pas entière parce que la vue de Dieu dans le Temple ne pouvait s'entendre que d'un contact plus étroit; la vue de Dieu dans la vie future n'était point énoncée avec une clarté décisive. Aussi ne l'avons-nous guère rencontrée dans les apocryphes. Elle est dans le rabbinisme, soit dans le quatrième livre d'Esdras (VII, 76 ss.) (6) soit dans un apophtegme de R. Jokhanan b. Zakkaï († vers 80) d'après le Talmud (7), le plus ancien témoin, et dans de nombreux passages de la littérature rabbinique.

Il faut cependant constater avec Billerbeck que nulle part cette croyance n'a la limpidité de l'affirmation de Jésus : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu » (Mt., V, 7).

Dans cette courte parole, le fondement mystique de la vue de Dieu est

(1) *Le Messianisme....*, p. 163. Des textes beaucoup plus nombreux que ceux que nous avions cités ont été réunis par BILLERBECK, IV, 815 ss. Nous avons été heureux de voir exprimer la même conclusion, p. 816 : « La consommation du salut ne peut être attendue que d'un éon complètement nouveau, qui suit les jours du Messie ». Une certaine divergence se produisit avec R. Aqiba, et une confusion du monde à venir avec les jours du Messie, mais ces contre-courants notés avec soin par Billerbeck ne changent rien au mouvement général de la doctrine.

(2) BILLERB., IV, p. 1118-1165.

(3) BILLERB. I, p. 206 ss.

(4) On peut voir : *La vie spirituelle*, 1er mai 1931, p. [76-93].

(5) Ps. XI, 7; XVII, 15.

(6) Voir plus haut, p. 87.

(7) *Berak.* 28b.

posé clairement. L'intelligence purifiée par une vie pure est seule dans la disposition voulue pour voir Dieu, s'il daigne se montrer.

C'est ce que beaucoup de rabbins, et en particulier R. Jokhanan ont oublié, lorsqu'ils ont supposé que tous les hommes verraient Dieu aussitôt après leur mort, non seulement les justes, mais les méchants, afin de comprendre quel Maître ils avaient offensé. C'est là une idée assez puérile de la vue de Dieu qui apparaîtrait comme un juge au milieu de sa cour, comme si cette pénétration dans l'infini était quelque chose de naturel par le fait de la mort.

Les méchants exclus, de nombreux maîtres, comme IV Esdras, admettaient sept sections d'élus, dont la septième seule voyait Dieu. Encore distinguait-on ceux qui voyaient Dieu comme à travers un verre pur ou à travers un verre troublé.

Qui était admis à ce septième degré dans la vie future? L'érudition des rabbins s'appuyait sur l'Écriture, mais en consultant aussi leurs préférences et avec d'étranges combinaisons de textes. D'après les textes cités par Billerbeck, on rencontre ceux qui sont « droits », d'après de nombreux passages, moyennant la connaissance de la Torah et la pratique des bonnes œuvres, aussi ceux qui donnent des aumônes; et cela est excellent.

Puis le privilège des scribes se fait jour avec la catégorie des professeurs de l'Écriture et de la Tradition, de ceux qui enseignent les enfants, qui fréquentent les synagogues et les écoles, qui sont fidèles à observer la loi des houppes aux quatre coins du manteau (1).

On nous dit encore que la vue de Dieu, réservée d'abord au temps qui suit la mort ou la résurrection, fut comptée à partir du IIIe s., parmi les joies des temps messianiques.

Toutes ces variations prouvent bien que le dogme principal n'apparaissait pas clairement, surtout avec la valeur mystique de la métaphore de la vue, expliquée par saint Thomas : « la pureté de l'œil dispose à voir clairement, et c'est pourquoi la vision de Dieu est promise à ceux qui ont le cœur pur (2). »

La vie des élus était celle qui suit la résurrection. De la résurrection des élus, les Pharisiens et les docteurs ne doutaient pas. Il était évident aussi que ces élus seraient les justes dans Israël. Mais la résurrection serait-elle générale? Billerbeck reconnaît que l'ancienne synagogue n'a jamais abouti à une solution ferme. Le gros des docteurs, autant qu'il peut le déterminer, aurait suivi une marche tout autre qu'en ligne droite. On avait admis d'abord la résurrection générale avant le siècle futur, et

(1) Ce privilège est justifié par une exégèse caractéristique (*Menakhot* 43b), à cause de la place de *lui* dans Num., XV, 39 répondant par là à Dt., VI, 13.

(2) Ia IIae, q. LXIX, art. IV.

pour tous les hommes. Au commencement du IIe siècle, on admit que la Géhenne purifiait certains pécheurs. Cette purification durait douze mois. Après quoi quelques-uns étaient anéantis corps et âme. D'autres, déjà condamnés à la géhenne perpétuelle, n'avaient pas à ressusciter puisqu'ils n'avaient pas à être jugés de nouveau. Une troisième catégorie ressuscitait pour se voir condamnée à la géhenne perpétuelle. Il était entendu que les justes Israélites ressuscitaient pour la vie éternelle.

D'ailleurs quelques rabbins continuaient à soutenir la résurrection générale de tous les hommes, mais sans grand succès.

Nous n'avons pas à entrer dans cette discussion, si ce n'est pour les temps antérieurs au IIe siècle.

Dans son appréciation de la doctrine des Pharisiens, Josèphe est formel : ils n'admettaient de résurrection que pour les bons. Cette opinion s'accorde avec celle des Psaumes de Salomon, œuvre des Pharisiens. Pour renverser des témoignages aussi nets, il faudrait de fortes raisons. Nous ne les trouvons pas dans les textes allégués par Billerbeck (1).

Nous pensons donc que jusqu'à la fin du Ier siècle la doctrine des Pharisiens étaient bien celle qu'on lit dans Josèphe. L'opinion attribuée à Chammaï dans la Tosefta a pu être nuancée d'après les idées du IIe siècle.

Alors on tirait une conclusion générale du texte de Daniel sur lequel Chammaï semble s'appuyer dans un texte célèbre (2) :

L'école de Chammaï dit : Il y a trois classes : l'une pour la vie éternelle, l'autre pour les opprobres pour une durée éternelle (3) : ce sont les méchants complets ; ceux d'entre eux où la balance est égale descendent dans la géhenne et se maintiennent au-dessus, et en remontent et sont guéris, comme il est dit : *je ferai* passer la troisième partie dans le feu et je les purifierai comme on purifie l'argent, et je les éprouverai comme on éprouve l'or : celui-là invoquera mon nom et je serai son Dieu (*Zach.*, XIII, 9) ; c'est aussi d'eux qu'Anne a dit : Iahvé donnant la mort et rendant la vie, faisant descendre au Chéol et il en fait monter (*I Sam.*, II, 6). Et l'école de Hillel dit : Il est riche en miséricorde (*Ex.*, XXXIV, 6), il décide selon sa miséricorde ; et c'est d'eux que David a dit : J'aime, car Iahvé a entendu (*Ps.* CXVI, 1) et c'est d'eux qu'a été dite toute cette section.

(1) IV, p. 1188. Si nous le comprenons bien, il s'appuie sur ce fait que certains pécheurs du temps passé devaient comparaître au jugement général, alors que d'autres en étaient dispensés. Or la résurrection est déclarée la condition indispensable pour paraître au jugement. C'est donc en tout cas le plus grand nombre, et même des pécheurs qui devaient ressusciter. — Mais pourquoi la résurrection est-elle nécessaire pour être jugé ? Quelques-uns ont été jugés définitivement sans résurrection. Billerbeck fait intervenir des gloses de la Michna : ceux qui n'ont pas part à la vie éternelle ne sont pas présents au jugement, — c'est-à-dire qu'ils ne ressuscitent pas. — Soit. — Autre glose : n'ayant point part à la vie éternelle, une autre catégorie néanmoins est présente au jugement ; Bill. en conclut qu'elle est ressuscitée. — Mais c'est supposer ce qui est en question. Les uns doivent être jugés, les autres non : c'est tout ce que dit la Michna. De toute façon il s'agit ici d'une théorie particulière, dérivant de la notion d'une double géhenne, que Bill. ne fait naître qu'au début du second siècle.

(2) *Tosepta Sanh.*, XIII, 3.

(3) *Daniel*, XII, 2.

C'est-à-dire qu'Hillel n'admettait pas que Dieu trempât dans le feu ceux qu'il voulait enfin sauver. Chammaï au contraire admettait un purgatoire.

Ce qu'on a ajouté dans la suite, c'est de fixer la durée de ce purgatoire à douze mois, tandis que d'après Chammaï sa vertu s'exerçait fort vite. Mais il est évidemment supposé par le second livre des Macchabées (xii, 43 s.) que les défunts, même Israélites, même morts dans la guerre sainte, étaient avantagés par les prières et les sacrifices des vivants en vue de la résurrection. C'est la notion même du Purgatoire.

Cette troisième catégorie ni très bonne ni très mauvaise, est celle de ceux qui sont « pesés » (1). Si l'on entend par là ceux dont les bonnes et les mauvaises actions ont le même poids (2), ce serait le système des Perses, où le salut était assuré pour peu que les bonnes actions l'emportent. Mais Chammaï aurait renoncé à la rétribution promulguée par Ézéchiel, où Dieu pardonne au pécheur repentant, mais condamne le juste qui est tombé dans le péché (*Éz.*, xviii, 21-32). Il semble donc qu'il reprend l'expression de Job (xxxi, 6) : « Que Dieu me pèse dans de justes balances, et il reconnaîtra mon innocence. » Dieu pouvait mesurer dans les balances de sa justice si un juste n'avait pas encore à expier, n'ayant pas fait suffisamment pénitence.

On ne peut d'ailleurs supposer que le purgatoire des Juifs a été emprunté aux Perses, puisque leur *hamîstakân* est postérieur au iiie siècle ap. J.-C. (3). Ce sont plutôt les Perses qui ont emprunté, car ce séjour intermédiaire n'avait pas de raison d'être dans un système où la durée des peines était limitée, et leur faculté d'adaptation ne doit pas être perdue de vue.

Ainsi le Judaïsme, mais à l'exception des Sadducéens, était arrivé à une doctrine ferme sur le point capital de la rétribution, et demeurait uni sur la vie éternelle, récompense des justes. On était moins d'accord sur le fait et les conditions de la résurrection, et cela n'a rien d'étonnant. Parmi nous catholiques la résurrection universelle des méchants comme des bons n'a été définie expressément en concile œcuménique qu'au IVe concile du Latran (4). Le point le plus embarrassant fut sans doute de savoir dans quelle mesure les Gentils et les Juifs participeraient au salut définitif. On ne proclamait ni la perte de tous les Gentils, ni le salut de tous les Israélites, tant la primauté de la morale avait prévalu. Plus tard, autant qu'on en peut juger, la tendance fut de n'admettre à la vie éternelle aucun

(1) שקולין.
(2) Billerb., etc.
(3) Söderblom, *op. l.*, p. 125 : Au ciel et à l'enfer de l'Avesta vient s'ajouter le *hamîstakân*.
(4) En 1215 (Denzinger, n° 428), mais figurant déjà dans le symbole du pseudo-Athanase et dans le concile de Tolède en 675.

Gentil qui n'ait fait profession de judaïsme, ni de rejeter à jamais aucun Israélite, grâce au purgatoire (1).

Mais dans les Apocalyses le purgatoire n'est pas prévu, les haines entre Israélites sont atroces, et sûrement les apostats seront condamnés à l'enfer ou anéantis tandis que des Gentils convertis seront sauvés (2).

Le sentiment de charité si fortement inculqué par Jésus-Christ est choqué des transports joyeux de vengeance satisfaite qu'excite dans les justes la perte des réprouvés (3).

Même en le comparant seulement à l'Ancien Testament, le judaïsme des Pharisiens, le seul qui soit resté dans la tradition, ne laisse entrevoir aucun progrès dans la doctrine, encore moins une religion plus intérieure. Il faut reconnaître au contraire qu'il n'a pas égalé le sentiment profond des psalmistes, et que ce qu'il a prétendu ajouter de son cru comme détails compromettrait plutôt la sobre gravité de la vérité essentielle.

C'est sur ce point surtout que l'exclusivisme plus accentué du nationalisme laisse une impression pénible au cœur.

§ 3. — *Les différents aspects du Sauveur attendu.*

A. D'après l'Ancien Testament.

I. — *Le Messie.*

Au sein du Christianisme, le Fils de Dieu incarné, rédempteur du genre humain, est adoré comme son Père, avec l'Esprit-Saint, dans l'unité d'un seul Dieu. Il est nommé le Christ, ou le Messie. C'est sur ce point central que la critique, dite de l'histoire des religions, croit reconnaître le plus de changements entre l'espérance de l'ancien Israël et celle du judaïsme récent : elle les attribue à une influence étrangère. Résumons d'abord ses dires.

Le type de l'ancien Messie s'est conservé dans les psaumes de Salomon, surtout dans le XVIIe psaume. Mais déjà, c'est-à-dire avant l'an 40 avant notre ère, s'était développé un messianisme nouveau. L'ancien Messie était attendu comme un roi national, qui délivrerait son peuple de ses ennemis et le gouvernerait en paix selon la Loi de Dieu, comme le plus sage des

(1) BILLERB., IV, *Exkurs* 32, p. 1166-1198, où tous les cas sont envisagés pour le rabbinisme : Gentils, Israélites, les Samaritains, les Égyptiens noyés dans la mer Rouge, la bande de Coré, les Sodomites, etc.

(2) Dans *Hén.*, XCI, 9 les Gentils sont condamnés à l'enfer éternel, mais comme adorateurs des idoles.

(3) Spécialement dans le livre d'Hénoch.

Maîtres, sans sortir de la condition humaine. Depuis la réaction macchabéenne, on s'était fait à l'idée d'un Messie transcendant, préexistant auprès de Dieu, héros mythique, toujours roi de paix, mais de la paix de l'âge d'or ou plutôt du Paradis, chef de la société des élus dans l'au-delà, préludant à son règne par le jugement des bons et des méchants du monde entier, assis pour cela sur le trône de Dieu, tenant la place de Dieu, pour ne pas dire se substituant à l'office de Dieu. Un mythe du Paradis a remplacé un idéal national, ou plutôt s'est associé à lui en l'élevant dans une sphère plus haute, sans qu'on ait bien réussi à coordonner les deux conceptions ni même à les distinguer toujours. L'image la plus cohérente de ce Messie mythique est celle de l'Élu qui est le Fils de l'homme du livre des Paraboles dans Hénoch. Cette figure est d'origine étrangère puisqu'elle se place malaisément dans l'ancien cadre : depuis Reitzenstein on la fait venir de l'Iran (1).

Tel est le système.

Son principal défaut nous paraît être d'avoir réduit au niveau du Ps. XVII de Salomon les anciennes espérances d'Israël, au lieu de constater simplement que ce Psaume les a diminuées. Ailleurs, dans les apocalypses, il y a eu évolution, mais ce fut surtout en ceci que le rôle du Messie fut explicitement décrit dans l'au-delà, ce qui n'était pas indiqué quand on n'avait pas une idée nette de la rétribution d'outre-tombe, et qui était cependant déjà indiqué dans la prophétie. Trop préoccupé de l'au-delà, les voyants ont parfois renoncé au rôle terrestre du Messie. Nous ne nions pas le changement, mais nous y voyons une double altération de l'idéal primitif.

Pour se rendre compte de la marche d'un développement qui s'est alors scindé pour n'avoir son terme logique que dans le Christianisme, il est nécessaire d'indiquer les principaux traits du messianisme ancien. Une étude détaillée appartient à la théologie de l'Ancien Testament.

Le premier point à noter est l'ampleur du concept que ne bornait aucun terme particulier, le terme qui prévalut ayant lui-même un sens assez large. Pour nous le Christ ou le Messie est un terme technique historique accolé au nom de Jésus. La conception fut d'abord très vague, et le terme en lui-même désignait deux classes de personnes. Messie, comme on sait, signifie « oint » (2) : le grand prêtre était oint, le roi était oint, tous deux recevant ainsi un pouvoir spécial de Dieu. Or ce pouvoir et cette mission étaient l'essentiel. Tout instrument de Dieu étant dans ce sens un Messie (3), l'onction peut avoir un caractère spirituel. Il

(1) Bousset, *op. l.*, p. 259 ss.

(2) מָשִׁיחַ en hébreu, משחא en araméen ; en grec, avec la duplication de la sifflante Μεσσίας.

(3) *Ps.* CV, 15.

est piquant de constater qu'Isaïe, le grand prophète du messianisme, n'emploie ce terme que pour désigner un prince étranger, Cyrus (*Is.*, XLV, 1). Daniel l'emploie d'un chef (IX, 25) et aussi, semble-t-il, d'un prêtre (IX, 26). Dans Habacuc (III, 13), le Messie est le Roi ou le peuple. Aucun autre prophète ne prononce ce nom. Mais comme le roi était souvent nommé l'Oint de Iahvé (*I Sam.*, II, 35, etc.), le grand roi de l'avenir reçut par excellence ce nom (*I Sam.*, II, 10), et il figure sous ce titre dans les psaumes (II, 2; CXXXII, 10. 17), quoique non pas dans le plus long des psaumes messianiques (*Ps.* LXXIII)

Le nom de Messie avait donc prévalu au premier siècle de notre ère pour désigner le libérateur promis par Dieu, et Jésus lui-même revendiqua ce titre, d'abord auprès de ses apôtres (*Mt.*, XVI, 15-17) ensuite devant le Sanhédrin (*Mc.*, XV, 61). Cette prédominance s'explique parce que l'onction imprimait le caractère royal comme sacré : elle faisait du roi, et surtout du roi spécialement choisi par Dieu, l'agent de la Providence divine. Mais cette précision tardive ne doit pas nous empêcher de grouper sous le même chef différentes prophéties qui ne prononçaient pas le nom ou ne faisaient même pas allusion à un pouvoir royal, si elles parlent de celui qui devait faire la grande œuvre de Dieu, qu'il soit nommé David mon serviteur (*Ez.*, XXXVII, 25) ou Iahvé notre justice (*Jér.*, XXIII, 6; XXXIII, 16), ou serviteur de Iahvé (*Is.*, LII, 13), ou Pasteur (*Ez.*, XXXIII, 23), ou Germe (*Is.*, IV, 2; XI, 1; *Jér.*, XXIII, 5).

Un premier point est très clair : le Messie descendra de la race de David; ce sera donc un homme : Nathan a promis à David que la royauté appartiendra à sa famille pour toujours (*II Sam.*, VII, 16).

Isaïe, passant par-dessus la tête d'Achaz, annonce l'Emmanuel à la maison de David. Il sera fils d'une vierge (*Is.*, VII, 13 s.) comme ont compris les Septante (1), et comme l'indique clairement l'accent solennel du prophète et la grandeur incomparable du héros. David se nommait dans un sens métaphorique fils de Dieu (*Ps.* LXXXIX, 27); le Messie sera de plus Fils de Dieu dans un sens propre (*Ps.* II, 2) (2), issu du sein de Dieu d'après les Septante au *Ps.* CIX, 3 (*héb.*, CX). Il doit siéger à la droite de Dieu (*Ps.* CX, 1) et Isaïe lui donne même le nom de Dieu héros (IX, 5). Il durera autant que le soleil et la lune (*Ps.* LXXII, 5) (3).

Il sera roi, le roi idéal qui rend la justice à tous, même au pauvre, et il dominera toutes les nations dans la paix, sans qu'il soit dit expressé-

(1) παρθένος. Il est bien entendu que עַלְמָה signifie à proprement parler une « jeune fille ». donc non mariée. Si elle a un fils il faut choisir entre une naissance illégitime ou une naissance, surnaturelle. Les travaux des critiques ont précisément montré que la parthénogénèse était dans l'horizon des anciens, et que par conséquent le prophète a pu y faire allusion.

(2) *RB.*, 1905, p. 42.

(3) D'après les Septante qui ont le bon texte (*RB.*, 1905, p. 44).

ment qu'il les ait vaincues (*Ps.* LXXII, 8-11). La délivrance d'Israël est moins le résultat de ses hauts faits que le don de Dieu à sa naissance (*Is.*, VIII, 3-5). Et ce roi est aussi un roi du Paradis, le roi de l'innocence recouvrée, de la guerre abolie, de la paix qui règnera, même entre les animaux (1) :

> Alors le loup habitera avec l'agneau,
> le léopard se couchera près du chevreau;
> le taureau et le jeune lion 'mangeront' ensemble
> et un petit enfant les mènera...
> Plus de mal et plus de destruction.
> sur toute ma montagne sainte!
> Car la terre est pleine de la connaissance 'et de la crainte' de Iahvé,
> comme la mer est remplie par les eaux!

Ce texte à lui seul suffirait à dissiper la théorie des deux messies succesifs, le roi national et le roi du Paradis. Il est certainement d'Isaïe, étant mêlé à la période assyrienne, et par conséquent aux inquiétudes du nationalisme, et en même temps il envisage une transformation de toute la nature. Les deux perspectives étaient donc déjà simultanées au VIII[e] siècle av. J.-C. et celle de l'eschatologie générale n'est même pas nécessairement la plus récente (2).

D'ailleurs Ézéchiel rend le même son, quoique moins retentissant (XXXIV, 23-31).

Le roi de l'avenir aura aussi la dignité sacerdotale, non pas selon l'ordre d'Aaron, ce qui pourrait être une allusion aux Asmonéens, mais selon l'ordre de Melchisédec (*Ps.* CX, 4).

Que ce Roi soit l'instrument de Dieu moins pour établir le règne d'Israël que le règne de Dieu qui est aussi le sien, cela résulte de tous les textes qui mettent surtout en relief son caractère de révélateur, son rôle religieux et moral, sa participation à l'Esprit de Dieu. Sans parler du programme de son règne (*Ps.* LXXII), de la prédication du Serviteur de Iahvé aux tribus d'Israël et aux Gentils (*Is.*, XLIX, 1-7; 8-9), les noms symboliques qu'il porte expriment fortement d'un mot cette action religieuse avant tout. Il s'appelle Emmanuel ou Dieu avec nous (*Is.*, VII, 14; VIII, 8); merveilleux conseiller, Dieu-héros, Père à jamais, Prince de la paix (*Is.*, IX, 5), Iahvé-notre-justice (*Jér.*, XXIII, 6; XXXIII, 16), Pasteur,

(1) *Is.*, XI, 6. 9, trad. Condamin.

(2) GRESSMANN, *Der Messias* (1929), p. 143, soutient contre l'école de la critique littéraire que l'eschatologie qui met en scène tous les peuples avec des traits catastrophiques est la plus ancienne, et c'est un fait que les peuples dits primitifs s'occupent plus dans leurs légendes du commencement et de la fin du monde que d'événements historiques.

ce qui peut s'entendre de tous les rois, mais tellement à la manière de Dieu que tantôt c'est lui, et tantôt c'est Dieu qui est le Pasteur (1) :

> Je leur susciterai un seul pasteur,
> — et il les fera paître —,
> mon serviteur David;
> c'est lui qui les paîtra,
> et c'est lui qui sera pour elles un pasteur...
> Et vous êtes mes brebis, troupeau que je pais,
> vous êtes hommes;
> et moi, je suis votre Dieu,
> — oracle du Seigneur Iahvé.

Le Roi fera de grandes choses, assurément, mais on ne célèbre pas son génie propre ; sa pénétration comme juge lui vient de l'Esprit de Jahvé qui repose sur lui : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de crainte de Iahvé. Même sa justice vindicative s'exerce d'une manière surnaturelle (2) :

> Il ne jugera pas d'après ce que verront ses yeux,
> et ne prononçera pas d'après ce qu'entendront ses oreilles ;...
> et il frappera 'le violent' (3) de la verge de sa bouche,
> et il tuera le méchant du souffle de ses lèvres.

Ce qui, dans un contexte aussi sublime signifie qu'il aura la connaissance des pensées cachées, et qu'il suffira de son arrêt pour exécuter le coupable (4).

Aussi l'attendu, celui dont les origines sont du lointain passé, des jours d'antan (5), lui, le fils de celle qui doit enfanter, ne gouvernera pas seulement au nom de Dieu, mais avec sa puissance et revêtu de sa majesté, et son prestige s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre.

Comment cette personnalité si glorieuse pouvait-elle être en proie à la souffrance et à la mort, du fait même d'Israël, c'était à peine concevable ; ce fut la pierre d'achoppement du peuple juif. Est-ce bien d'elle qu'a parlé Isaïe dans le célèbre oracle sur le Serviteur de Iahvé (*Is.*, LII, 13-15 ; LIII, 1-12) ?

(1) *Ez.*, XXXIV, 23. 31 ; cf. XXXVII, 24 : « il y aura un seul pasteur pour eux tous ; ils suivront mes ordonnances. » Voir aussi *Mich.*, V, 3 « et il paîtra dans la force de Iahvé. »

(2) *Is.* XI, 3. 4.

(3) Lire עריץ au lieu de ארץ » la terre«.

(4) Le P. Condamin a quelque peu atténué la force des expressions : « il ne jugera pas d'après l'extérieur, ni ne prononcera sur un simple ouï-dire », ce qui est le devoir d'un juge quelconque.

(5) *Michée*, V, 1. Si forts sont les termes, que ceux qui se souvenaient que Dieu est un Dieu *'olam*, « d'éternité », ont pu facilement conclure à la préexistence du Messie, quoique les mots exigent seulement une origine très lointaine.

II. — *Le serviteur de Iahvé.*

Telle est l'importance suprême du tableau tracé dans Isaïe du serviteur de Iahvé, que nous sommes obligé de nous y arrêter, quoique le sujet appartienne à la théologie de l'Ancien Testament. L'histoire de l'exégèse de ce morceau ne fait guère honneur à la critique qui s'est écartée du sens naturel pour écarter le surnaturel. Elle a cependant été mise sur la bonne voie par le Commentaire de Bernh. Duhm (1), qui a seulement exagéré peut-être le caractère autonome des passages qui traitent du même thème, en refusant de les attribuer à l'auteur de toute la section *Is.*, XL-LV. Quelques-uns prétendent encore que si tous ces morceaux peuvent être enlevés sans que l'ensemble perde rien de sa cohérence, ils sont cependant en harmonie avec le tout où ils ont été versés, probablement après coup. Ils comprennent selon nous : XLII, 1-7 ; XLIX, 1-9 ; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12 (2).

Qu'ils aient été ou non écrits par l'auteur de toute la prophétie, ils sont homogènes en eux-mêmes, et il n'est pas prouve que leur ordre laisse à désirer, de sorte que le plus probable est qu'ils ont eu une existence distincte. D'autre part ils ne se réfèrent pas à une situation connue, du passé ou du présent, puisque l'auteur en présente le point culminant comme une chose inouïe qu'on aura peine à croire. C'est donc la révélation d'un mystère extraordinaire, encore qu'il ne soit pas proposé à des esprits complètement fermés à cet ordre d'idées.

Les erreurs de la critique ont porté sur trois points principaux :

1. Le Serviteur n'est point un individu, mais le peuple d'Israël ou du moins l'élite de ce peuple (3).

2. Si c'est un individu, c'est un malade, qui a été bien proche de la mort, mais il n'est pas mort en réalité.

3. S'il est mort, sa mort étant considérée comme ancienne, on peut l'identifier avec un roi de Juda, comme Josias ou Joiachin. Nous avons vu avec plaisir ces erreurs réfutées dans le grand ouvrage posthume de Gressmann (4), réfutation malheureusement mêlée de conjectures hasardées, mais parfaitement solide pour le fond.

(1) Göttingen, 1892.

(2) C'est l'opinion de Lorenz DÜRR, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung,* Berlin, 1925, p. 125. Duhm et de même Condamin ne comprennent pas XLII, 5-7, ni XLIX, 7-9, tandis que Gressmann ajoute XLIX, 10-13 et L, 10. Mowinckel (*Zeitschr. Alttest. Wiss.*, 1931, p. 87 ss. retranche XLII, 5-9 qu'il entend de Cyrus (?), et XLIX, 7-8.

(3) *The servant of Jehovah* or the Passion-prophecy of Scripture analysed and elucidated, by George Coulson WORKMANN, Londres, 1907. — *The Problem of Suffering in the old testament*, by Arthur S. PEAKE, London, 1904. Compromis : The Prophet intended Israel and not Jesus of Nazareth by the Servant. But a nation was inadequate to the functions assigned to the Servant, which were completely realized by Jesus, who concentrated in Himself the essential Israel (p. XI). Voir aussi : *Le Serviteur de Iahvé* du R. P. Condamin (*RB.*, 1908; p. 162-181), et les études de Sellin, Ellinger, Mowinckel pour le sens individuel.

(4) *Der Messias.*, Göttingen 1929, p. 287-339.

La vraie interprétation repose sur le texte qu'il suffit de lire ; il n'est pas moins sûr que le reste d'Isaïe ; quelques corrections, surtout d'après les Septante, et suggérées par le contexte, ne font que ramener divers détails à l'harmonie des grandes lignes qui sont certaines :

XLII, 1. Voici mon serviteur, dont je suis le soutien,
mon élu, en qui se complaît mon âme ;
j'ai répandu sur lui mon Esprit :
il fera connaître aux nations le Droit divin.
2. Il de crie pas et ne 'rugit' (1) pas
et l'on n'entend pas sa voix au dehors.
Il ne brisera pas le roseau froissé
il n'éteindra pas la mèche vacillante.
3. Il fera connaître le Droit divin fidèlement,
4. il ne vacillera pas et ne pliera pas,
jusqu'à ce qu'il ait établi le Droit divin sur la terre ;
les îles soupireront après sa loi.
5.....
6. Moi, Iahvé, je t'ai appelé dans la justice,
Je t'ai pris par la main.
Je t'ai formé et j'ai fait de toi l'Alliance du peuple (2),
7. pour ouvrir les yeux des aveugles
et pour faire sortir les prisonniers de la geôle,
du cachot ceux qui habitent dans les ténèbres.

Telle est la présentation solennelle du Serviteur par Iahvé lui-même (3). Il l'a choisi pour être l'alliance du peuple, c'est-à-dire pour renouveler l'alliance avec son peuple, mais aussi pour prêcher aux îles, c'est-à-dire aux nations les plus lointaines, le Jugement, ou la décision de Dieu, le statut qu'il entend établir. Contrairement à ce que fut le rôle de beaucoup de prophètes envoyés par Dieu pour parler hardiment aux puissants et aux rois, comme Élie, Elisée, Amos, Isaïe ou Jérémie, le Serviteur sera envoyé à des aveugles, à ceux qui gémissent dans les ténèbres d'un cachot. Aussi sera-t-il très doux envers ces faibles, presque entièrement perdus. Il leur accordera la délivrance. Mais puisque l'objet de sa prédication sera la religion, il est clair que cette servitude sera l'ignorance des vérités religieuses qui a pour conséquence ordinaire le péché.

XLIX, 1. Iles, écoutez-moi !
Peuples, de loin soyez attentifs !
Dieu m'a appelé quand j'étais encore dans le sein de ma mère,
il m'a nommé quand j'étais encore dans ses flancs.

(1) ישאג suggéré par le Targum. — Ce stique au présent comme un trait permanent de caractère.
(2) Retrancher la lumière des nations avec LXX.
(3) On ne voit pas qu'il soit nécessaire de placer ce morceau après XLIX, 7, comme fait Condamin.

2. Il a fait de ma bouche un glaive aiguisé,
il m'a tenu dans l'ombre de sa main;
il a fait de moi une flèche affilée,
il m'a caché dans son carquois.

Dans ce petit fragment, le Serviteur, présenté par Iahvé, s'adresse aux îles lointaines. Sa vocation va jusqu'à elles, il ne l'ignore pas, et c'est à elles qu'il s'adresse d'abord; tel un jeune poète, sûr de son génie, adresserait ses premiers vers à la postérité la plus reculée. Mais, comme il arrive si souvent, c'est auprès de lui que sont les pires obstacles qu'il lui faudrait d'abord surmonter. A la vérité, Dieu l'encourage :

XLIX, 3. Et il m'a dit :
« Tu es mon Serviteur (1),
de toi je prétends bien tirer ma gloire. »
4. Et moi j'ai dit :
« C'est en vain que je me suis épuisé,
j'ai usé ma force pour une œuvre stérile et vaine;
mais c'est Iahvé qui est mon juge,
mes actions sont dans les mains de mon Dieu. »
5. Et maintenant Iahvé a dit
— qui m'a formé dès le sein de ma mère pour être son serviteur,
pour lui ramener Jacob, et qu'Israël ne soit pas ramassé (2),
et que je sois précieux aux yeux de Iahvé,
mon Dieu ayant été ma force : —
6. Il m'a (donc) dit :
« C'est peu que tu me serves de serviteur
pour restaurer les tribus de Jacob
et pour ramener 'les préservés' (3) d'Israël.
Je veux faire de toi la lumière des nations,
pour que mon salut s'étende jusqu'aux extrémités de la terre ».
7. Ainsi parla Iahvé, rédempteur d'Israël, son Saint,
à celui dont l'âme est méprisée, objet de répugnance pour le peuple,
esclave des dominateurs :
« Des rois verront et se lèveront,
des princes se prosterneront,
à cause de Iahvé qui est fidèle,
du saint d'Israël qui t'a choisi ».
8. Ainsi a dit Iahvé :
« Au temps de mon bon plaisir je t'exauce,
au jour du salut je te secours,
je t'ai formé pour être l'alliance du peuple » (4).

(1) Omettre Israël avec Duhm, etc., c'est une glose comme celle du grec sur XLII, 1.

(2) En conservant לא.

(3) Ou « les rejetons », נְצֻרֵי.

(4) La dernière partie du v. 8 a trait au thème du retour de la captivité qui se continue ensuite, enlacé comme toujours avec le thème du serviteur, mais différent en soi.

Nous regardons le v. 5 comme une explication qui ne saurait être déplacée, puisqu'elle se rapporte bien à la situation, et met en relief la conscience qu'a le Serviteur de sa mission auprès de son peuple. Le sens général est clair. Le Serviteur, choisi pour être Alliance du peuple, s'est adonné à sa rude tâche de prédicateur parmi les siens. Il a échoué. Comment songerait-il désormais à embrasser un horizon plus étendu? Mais Dieu maintient sa promesse. Le Serviteur estime que ses efforts sont vains; Dieu le rassure. Sa mission était plus haute que de convertir seulement Israël; le salut s'étendra jusqu'aux extrémités du monde, si bien que le Serviteur méprisé par la populace, tyrannisé par les grands, finira par recevoir l'hommage des rois. Mais il faut attendre le moment choisi par Iahvé.

Il est donc parfaitement clair que le peuple d'Israël auquel le Serviteur était envoyé pour le convertir et ainsi détourner le châtiment, ne lui a témoigné que mépris et aversion.

L, 4. Le Seigneur Iahvé m'a donné la langue des disciples,
pour soutenir par la parole ceux qui sont épuisés (1).
De bon matin [] il éveille mon oreille (2),
pour entendre comme font les disciples,
5. et moi je n'ai pas résisté,
je ne me suis pas détourné.
6. J'ai tendu le dos à ceux qui me frappaient,
et les joues à ceux qui me souffletaient;
je n'ai point dérobé ma face
aux outrages et aux crachats.
7. Et le Seigneur Iahvé me secourt,
aussi ne serai-je point confondu.
J'ai fait de ma face un caillou poli,
et je sais que je n'aurai point à rougir.
8. Il est proche celui qui prononcera mon innocence.
Qui me cherche querelle (3)? Qu'on nous mette en présence!
Qui m'intente un procès criminel? Qu'il s'approche de moi!
9. Voici que mon Seigneur Iahvé prend ma défense.
Qui me convaincra d'être coupable (4)?

La situation du Serviteur est devenue plus critique. Ses efforts étaient vains; il se consumait sans résultat. Maintenant ceux qu'il voulait convertir se redressent contre lui et l'accablent d'outrages. Quoiqu'il leur dise

(1) Conjectures variées : nous effaçons לדעת (mis en marge pour remplacer l'inconnu לעות, auquel Aquila et Jérôme ont donné un sens probablement traditionnel, et qui a pénétré en doublet dans le texte).

(2) Le texte paraît décidément surchargé.

(3) ריב à propos d'une discussion religieuse, *Jud.*, VI, 31.

(4) La fin du verset n'est plus du même thème, car le Serviteur n'est pas encore quitte de ses adversaires.

seulement ce que Dieu lui a inspiré chaque matin, on répond à ses instructions par des soufflets; on le conspue. Lui cependant ne donne aucun signe de maladie : s'acharnerait-on contre un malade, et peut-on seulement supposer qu'un lépreux serait admis en public à donner des leçons? Il demande courageusement à être confronté avec ses adversaires qui le traînent en justice, où il se confiera dans le secours de Dieu.

Les traits sont individuels, aussi nettement que possible. Ceux qui accusent le Serviteur sont ceux qu'il voulait réformer, les mêmes que précédemment, puisqu'aucune indication nouvelle n'est donnée, donc ses compatriotes les Israélites. Des païens se seraient débarrassés de lui sans forme de procès.

D'ailleurs, comme ils étaient au début dans un horizon lointain, les gentils n'apprendront qu'après un certain temps ce qui s'est passé. Ce passage marque le contraste entre l'impression des acteurs du drame et celle des rois des nations :

LII, 13. Voici que mon Serviteur prospérera,
il s'élevera, sera porté et exalté très haut.
14. Tandis que beaucoup 'l''ont (1) vu avec stupeur,
car (2) son apparence défaite (3) n'était plus celle d'un homme,
ses traits n'avaient plus rien d'humain,
désormais 'il fera l'admiration' (4) de nations nombreuses,
des rois fermeront la bouche devant lui,
LIII, 1. car ils ont constaté ce qu'on ne leur avait pas raconté,
ils ont compris ce dont ils n'avaient pas entendu parler.

Celui qui parle est Iahvé, dont le regard pénètre aux extrémités du monde et sonde l'avenir. Le parallélisme est parfait entre les deux situations opposées : d'un côté une stupeur dédaigneuse à la vue de l'état misérable du Serviteur, situation déjà passée, par rapport à ce qu'apprendra l'avenir dans les régions éloignées. De cet autre côté, chez les nations (5) et les rois, c'est une stupeur d'admiration lorsqu'on s'aperçoit, c'est-à-dire lorsqu'on acquiert une connaissance certaine des faits d'abord ignorés, et de leurs admirables conséquences. Quels sont donc ces faits, comment ont-ils donné lieu à un grand scandale?

LIII, 1. Qui eût cru à ce que nous avions à faire entendre?
Qui eût vu clair dans l'action de Iahvé (6) ?

(1) עליו avec Syr. et Targ.

(2) Lire כִּי au lieu de כֵּן du v. suivant qui a tiré l'œil du copiste.

(3) Probablement מָשְׁחָת, part. *hophal*.

(4) On convient que יזה ne peut avoir le sens d'asperger. Nous lisons d'après θαυμάσονται des LXX, quel que soit le verbe qu'il faille restituer.

(5) En supprimant « les nations », Gressmann méconnaît la distribution en deux cadres.

(6) *Littér.* A qui le bras de Iahvé eût-il été révélé?

2. Il s'est élevé comme un rejeton devant lui,
   et comme une racine (sort) d'une terre desséchée.
   Il n'avait ni beauté ni éclat pour attirer nos regards,
   ni un extérieur qui fît naître l'affection.
3. Méprisé et abandonné des hommes,
   homme de douleurs, familier avec la souffrance (1);
   et comme ceux dont on détourne le visage,
   méprisé et nous n'avons fait aucun cas de lui.
4. Et cependant il a porté nos douleurs,
   et il s'est chargé de nos souffrances;
   et nous l'avons pris pour un coupable châtié (2),
   frappé de Dieu et humilié.
5. Or il était transpercé à cause de nos crimes,
   broyé à cause de nos iniquités;
   ce qui pesait sur lui était notre réconciliation,
   dans ses meurtrissures était notre guérison.
6. Nous étions tous égarés comme des brebis,
   chacun de nous suivait sa voie;
   et Iahvé a fait retomber sur lui
   ce qui était dû par nous tous.
7. Maltraité, lui se résignait,
   et il n'ouvrait pas la bouche :
   comme un agneau qu'on traîne à l'abattoir,
   et comme une brebis muette aux mains de ceux qui la tondent (3).
8. Après la geôle et le jugement il a été enlevé (4)...
   et qui se demande où il est (5)?
   Car il a été retranché de la terre des vivants,
   à cause des crimes de mon peuple il a été frappé 'à mort' (6).
9. Et l'on place son tombeau parmi (ceux) des méchants,
   et « son tertre funéraire » parmi « ceux qui font le mal » (7),
   quoiqu'il n'ait rien fait d'injuste,
   et que sa bouche n'ait pas menti.

(1) Assurément חלי pourrait désigner la maladie, mais pas dans le thème du Serviteur, après ce qui nous a été dit de la façon dont on l'a maltraité. Ce qu'il va prendre sur lui, les douleurs et les souffrances, sont les blessures encourues par le peuple. Les Sémites reconnaissaient dans la maladie un châtiment individuel de Dieu, mais lorsque tout le peuple est atteint, ou une ville, c'est plutôt de coups et de blessures que *khôli* doit s'entendre, comme dans *Jér.*, VI, 7; X, 19.

(2) Métaphore ou plutôt comparaison : littér. « nous l'avons estimé frappé d'un châtiment divin » (נגוע), ordinairement « la lèpre »; mais s'il avait été lépreux, il n'y avait pas à s'y tromper; il l'était ou ne l'était pas. Dans la pensée de l'auteur on s'est trompé si l'on a cru que Dieu l'avait frappé d'un châtiment personnel.

(3) Omettre : « et il n'ouvrait pas la bouche », répété par inadvertance du copiste.

(4) Terme presque technique pour signifier « enlevé » par Dieu auprès de lui : *Gen.*, V, 24; *II Rois*, II, 3 ss., *Ps.*, XLIX, 16; LXXIII; 24.

(5) On a remplacé דורו par דרכו (Cond. *son destin*); le texte est à conserver au sens d'*habitation* (cf. *Is.*, XXXVIII, 12) avec Duhm.

(6) לַמָּוֶת et non לָמוֹ; d'après LXX, avec Duhm, Gress., etc. La lecture massorétique qui ne donne aucun sens pourrait bien être intentionnelle pour éliminer l'interprétation chrétienne.

(7) Lire עֹשֵׂי רָע et בָּמָתוֹ.

Ceux qui prennent la parole sont un groupe cette fois, aussi l'auteur sait-il bien l'exprimer par le pluriel. C'est comme un chœur, initié désormais au mystère de l'action divine, mais surtout frappé de l'erreur étrange de ceux qui ont condamné le Serviteur. Ils n'ont vu que sa situation misérable, et plus ils l'accablaient de coups, plus ils s'imaginaient être les instruments d'un châtiment de Dieu. Ici l'auteur soulève un peu le voile : le Serviteur était en effet une victime, toutefois une victime innocente, et les péchés qu'il expiait étaient ceux de son (1) peuple. Mais alors les vrais coupables ne savaient pas. Leur erreur a duré jusqu'à la fin. Le Serviteur a été condamné et mis à mort, cela est bien clair, puisqu'on l'a enseveli parmi les criminels (2).

Quelle fut la nature de cette mort, on ne saurait le dire avec certitude. Avec le sens que nous avons préféré, Dieu a pris l'âme du Serviteur avec lui, pendant que son corps était abandonné au tombeau, et personne, même alors, parmi ses adversaires, ne s'est demandé où il allait (3).

C'est de cette erreur lamentable, de ce scandale que le voyant gémit, et s'il reconnaît au nom de quelques-uns que le Serviteur expiait pour le péché d'eux tous, il ne dit pas que tous aient fait pénitence, quoiqu'il déplore l'erreur des siens.

Il reprend la parole sans plus employer le pluriel pour donner enfin le mot de l'énigme, et révéler le secret de Dieu :

10. C'est Iahvé qui s'est complu à le broyer par la souffrance (4).
S'il donne (5) son âme en sacrifice expiatoire,
il verra une postérité qui (6) prolongera ses jours,
et le dessein favorable de Iahvé réussira dans sa main.

11. Après la peine de son âme, il verra,
il se rassasiera de connaître.
Juste 'il' (7) rendra la justice à des multitudes,
car il portera leurs iniquités.

(1) Si on lit « de mon peuple », le sens est le même, puisque l'auteur parle comme un des participants.

(2) Il faut reconnaître qu'Isaïe n'a pas révélé ce détail des soins affectueux de Joseph d'Arimathie et de Nicodème pour Jésus. Au soir du supplice, les corps des larrons ont sans doute été réclamés par leurs familles et ensevelis ; officiellement, Jésus partageait le sort infâme de ses compagnons jusque dans la sépulture.

(3) On pourrait entendre qu'il a été entraîné au supplice, sans que personne ait réfléchi sur la cause secrète de ce meurtre d'un innocent. Mais alors il faut changer דורו en דַּרְכּוֹ « sa voie », ou דְּבָרוֹ, sa raison.

(4) בָּחֳלִי *in infirmitate* (Vg.).

(5) יָשִׂים *si posuerit* (Vg), plus naturel que תָּאשִׁם (*Giesebrecht, Gressmann,*), « si son âme offre un sacrifice expiatoire », avec le même sens.

(6) C'est pensons-nous, le sens du TM. rendu par les LXX σπέρμα μακρόβιον.

(7) Omettre עַבְדִּי « mon serviteur », qui fait double emploi.

12. Aussi aura-t-il (1) son partage parmi les grands,
et il partagera le butin avec les forts,
parce qu'il a dépouillé son âme pour mourir,
et qu'il a été compté parmi les transgresseurs.
Car il a porté les péchés des multitudes,
et il s'est présenté pour les transgresseurs.

Nous savions déjà que le Serviteur était mort pour les péchés de son peuple : le mot décisif est prononcé : cette mort était un sacrifice expiatoire, et acceptée par lui comme tel. Et le but a été atteint. Le Juste souffrant, mis à mort, a acquis la justice aux autres. C'est après sa mort qu'il aura une postérité, qui sera donc une postérité spirituelle, et il sera ainsi, pour un temps indéfini, l'instrument du salut accordé par Iahvé. Pour lui son âme se rassasiera de voir et de connaître. La résurrection est supposée dans une promesse de victoire exprimée à la manière ancienne d'une bataille gagnée, d'un butin partagé. Mais l'auteur tient à dire que la vraie cause de cette victoire c'était l'acte du Serviteur offrant librement sa vie pour les coupables (2).

A ces traits, l'antiquité chrétienne a reconnu Jésus-Christ, prédicateur du règne de Dieu, impuissant à convertir Israël, mis en jugement, outragé, mis à mort, enseveli, et dont l'œuvre est devenue féconde par sa mort même, puisque sa postérité spirituelle, des millions d'hommes au cours des âges, lui demandent la rémission de leurs fautes et leur réconciliation auprès de Dieu. Le dessein de Iahvé, tracé par un voyant d'Israël, a été réalisé. Et il est tellement impossible de contester la ressemblance entre le tableau et la réalité, que pour nier le caractère prophétique du vieil écrit, il faudrait pouvoir prouver, comme le tente une école récente (3), que la réalité a été inventée d'après l'esquisse antique. C'est à ce titre que le Serviteur appartient à notre étude : nous constaterons que l'aveuglement dont se plaint Isaïe n'a pas été dissipé par son oracle, et qu'après lui personne dans l'Israël des docteurs n'était disposé à se préserver du scandale qu'il avait prédit : comment donc aurait-on songé à y voir le Messie, sans le fait de Jésus éclairé par sa résurrection?

Cependant les critiques ayant déclaré qu'une explication prophétique ne saurait être admise parce qu'elle n'est pas scientifique, nous devons passer en revue les échappatoires qu'ils ont proposées pour se dérober à la conclusion qu'ils rejettent de parti pris.

1. Celle qui décèle le plus de sans-gêne envers le texte consiste à regarder le Serviteur comme le symbole de la nation juive, nation martyre,

(1) La 3e personne avec le grec, au lieu de la première qui rompt le parallélisme.

(2) Gressmann, *l. l.*, p. 316 : « De son propre mouvement il a donné sa vie comme rançon, et a pris sur lui le châtiment des autres dont il prenait la place, pour que le plan de Iahvé réussisse ».

(3) Les cahiers *Christianisme*, publiés sous la direction de M. Couchoud.

dont les souffrances sont utiles au monde par le spectacle d'une pareille grandeur morale et d'une foi si courageuse.

Mais Israël étant l'objet de la mission ne peut en avoir été chargé. Tout est là.

Nous comprenons très bien que les Israélites aient cette image pour agréable. Alors Isaïe aurait dû s'arrêter aux souffrances. Israël les a-t-il jamais acceptées de bon cœur en vue du salut des Gentils? Nous aimerions à le croire. Il est du moins certain qu'il n'a jamais souhaité de mourir comme nation, et qu'il n'a jamais été enterré comme tel, si tant est qu'une nation puisse être enterrée, même symboliquement. D'ailleurs Israël a toujours eu le bon goût, au moins par son élite, de ne pas se déclarer absolument innocent, et il ne l'était pas aux yeux d'Isaïe (XLIII, 24 ss.; LXVIII, 8 ss). Enfin, si Israël est le Serviteur, quels sont donc ceux qui prennent la parole (LIII, 2 ss.) et confessent qu'ils n'ont pas su comprendre quel il était? Les nations sans doute? Mais outre qu'au cours de l'histoire ancienne elles n'ont jamais témoigné un pareil regret d'avoir affligé Israël innocent, l'auteur dit positivement qu'elles ont été étrangères à ce drame, qu'elles l'ont appris après coup (LII, 14 s.).

On objecte cependant que dans l'ensemble du poème isaïen, de XL à L, le Serviteur est souvent Israël lui-même (1); il y a plus, le Serviteur est nommé expressément Israël (2).

Serviteur de Dieu, Israël l'était certainement, mais un serviteur indocile, qu'on ne pouvait confondre avec le Serviteur choisi entre tous, chargé de le ramener dans la bonne voie, qui s'y appliquait de tous ses efforts, qui n'aboutissait qu'à se faire condamner, à payer, lui innocent, pour la faute des autres. Tel est le sens évident des morceaux qui ont une physionomie particulière, encore que mêlés à d'autres d'un caractère moins exceptionnel. Cette réponse suffit, même si l'auteur de tous ces morceaux était le même. Il était d'ailleurs inévitable que le nom de serviteur étant souvent appliqué à Israël, un copiste, une fois ou l'autre, ait accolé au Serviteur le nom d'Israël. Cela s'est rencontré deux fois dans le grec, une fois seulement dans le texte massorétique, par une erreur qu'il appartient à la critique de redresser, appuyée sur le sens clair du contexte.

Comprenant bien l'opposition entre un Israël qui n'était pas innocent et un Serviteur qui payait pour lui, querelle de famille qui ne regardait pas les nations, quelques exégètes ont cependant tenu à ce que le Serviteur ne représentât pas une personne individuelle, de peur qu'elle ne

(1) XLI, 8 ss.; XLIII, 10 ss.; XLIV, 1 ss.; XLIX, 4; XLVIII, 2 s.
(2) XLIX, 3 dans l'hébreu et le grec, XLII, 2 dans le grec seul.

désignât Jésus-Christ. On a proposé une sorte d'Israël idéal, qui n'ayant jamais eu de réalité, demeure dans le domaine des fictions érudites.

Avec plus de raison en apparence on a pris le Serviteur pour le groupe des Israélites fidèles, spécialement les prophètes. Rien n'empêchait un prophète de regarder les hérauts de la parole de Dieu, souvent méconnus par le peuple, comme des instruments de Dieu, assez courageux pour remplir leur rôle au risque de leur vie, véritables victimes expiatrices dont on avait compris trop tard la leçon.

Cette idée est plausible; en elle-même elle peut être envisagée soit comme un fondement, soit comme une déduction de la page d'Isaïe. Mais nous avons seulement à chercher ce qu'il a voulu dire. Si telle était son intention, il eût su l'exécuter : son texte n'en porte pas de trace et l'écarte plutôt. En effet que serait ce groupe des prophètes? Auraient-ils prêché en même temps, pour être en même temps victimes de leur zèle? Cette multiplicité, peu vraisemblable, inconnue de l'histoire, se heurte aux termes exprès du voyant. A-t-il eu en vue une suite de prédicateurs? Mais quand le résultat s'est-il produit? Évidemment après la carrière d'un dernier prophète, dont l'intervention a été décisive. — C'est précisément de celui-là que parle l'auteur, et il se tait sur les autres, alors que son appel à la pénitence eût été beaucoup plus fondé s'il avait allégué une suite de prophètes mal reçus, à la façon de la parabole des vignerons (1). Quand le sens propre d'un écrivain est satisfaisant, on ne saurait lui préférer un sens symbolique.

2. Ce n'est pas être plus juste pour le texte que de le comparer à ces psaumes (2) où un malade remercie Dieu d'avoir échappé à la mort par laquelle il se voyait déjà saisi. Dürr (3) a cité des textes babyloniens où le patient se voyait déjà dans la tombe (4). Plus on en frissonne rétrospectivement, plus on est porté à remercier Dieu qui a tiré un malade, peut-on dire, du Chéol. — Mais c'est un très vain divertissement littéraire de comparer ces passages dont le sens n'est pas douteux puisque c'est le malade guéri qui prend la parole, au spectacle terrifiant du juste mis à mort et enseveli avec des criminels, dont le voyant a contemplé tous les actes. D'autant que, à supposer que le Serviteur ait échappé à une grave maladie, on est obligé de reprocher à l'auteur une équivoque perpétuelle. Le Serviteur a été maltraité c'est un fait. D'autre part on l'aurait cru maudit de Dieu parce qu'il était malade, comme prédicateur, lépreux, la

(1) Mc. XII, 1 et parallèles.
(2) Staerk, *Das Problem der 'Ebed-Jahwe-Lieder* (p. 130-136), insiste sur le ps. LXXXVIII.
(3) *Op. l.*, p. 150 ss.
(4) En Orient on est très pressé, sans doute à cause de la chaleur, de se débarrasser des corps. Le R. P. Norbert, des Frères Mineurs, nous racontait agréablement comment, durant une de ses maladies à Nazareth, il entendait déjà façonner son cercueil.

maladie, surtout la lèpre, étant chez les Sémites un châtiment divin. Mais ce n'eût pas été une raison pour le battre. L'hypothèse qu'on suggère est contraire à des termes positifs, et supposerait donc que l'auteur n'a pas su ce qu'il voulait dire. Avant d'incriminer ce haut génie, il faut se demander si vraiment il a affirmé la maladie du Serviteur, qui serait dans tout le morceau une quantité perturbatrice. La souffrance suffit, une souffrance qui était la suite des coups et blessures, infligés parce qu'on ne pouvait tolérer les reproches du Serviteur ni sa doctrine. Le voyant en si fâcheux état, on pouvait conclure que Dieu qui ne l'avait pas défendu était du côté de ses adversaires, et qu'il était maudit de Dieu, surtout si l'on affectait de se scandaliser de sa doctrine, comme il est arrivé pour Jérémie (xxvi, 7 ss.).

3. Les termes pris pour ce qu'ils veulent être, ils posent un problème un peu plus délicat en décrivant la scène au passé. Le poète n'aurait-il pas fait allusion à un événement tragique, par exemple la mort de Josias à Megiddo ou la destinée de Joachim, emmené à Babylone?

Josias, roi pieux, ami des prophètes, restaurateur de l'Alliance, s'est fait tuer bravement en essayant de barrer le passage au roi d'Égypte Néchao (*II Rois*, xxiii, 28-30). Mais s'il est arrivé qu'on ait comparé sa mort à celle du roi Codros qui s'est offert à la mort pour sauver le peuple d'Athènes en donnant satisfaction à un oracle, on ne voit pas que la mort de Josias ait eu un heureux résultat, et en quoi ressembla-t-elle à celle du Serviteur?

Joachim (1) a laissé dans la tradition prophétique un souvenir déplorable (2) : il a sauvé sa vie en rendant Jérusalem. M. Sellin qui l'avait exhumé pour en faire le Serviteur a renoncé à le produire dans ce rôle.

A chercher un grand personnage dans l'histoire d'Israël, on s'arrêterait plutôt à Jérémie. Le Serviteur ressemble plus à un prophète qu'à un roi.

Jérémie, prophète choisi dès le sein de sa mère (*Jér.*, i, 4), a été fidèle à sa mission en dépit de toutes les contradictions, il s'est opposé au peuple comme une muraille d'airain (*Jér.*, xv, 20), il a échoué, et on le regardait encore au temps des Macchabées comme un puissant intercesseur (*II Macch.*, xv, 14). Ces traits sont bien ceux d'un héroïque serviteur de Iahvé.

Cependant pour reconnaître le Serviteur dans Jérémie, il faudrait ajouter à sa vie la péripétie du drame, l'expiation acceptée par Dieu, la gloire incomparable du Serviteur, les hommages des nations. Il ne peut donc passer que pour une figure tracée par Dieu avec des traits touchants,

(1) Les Septante transcrivent Jéchonias.
(2) *II Rois*, xxiv, 9; *Jer.*, xxii, 28-30.

mais plus pâles. Une carrière comme celle de Jérémie aurait pu tout au plus suggérer quelques traits de l'étonnante figure du Serviteur de Dieu, pour le jour où Dieu accorderait le salut que Jérémie n'avait pas obtenu.

Le passé n'offre donc aucune personnalité de cette taille (1). Et c'est déjà un indice que le voyant a en vue la merveille des derniers jours. Il est vrai qu'il parle au passé. Mais dans son Apocalypse saint Jean a déjà annoncé et célébré la ruine de Babylone, c'est-à-dire de la capitale dominatrice de l'empire romain. De même l'auteur du Serviteur a vu dans l'avenir un tableau saisissant qu'il a décrit comme une histoire du passé, réservant les présents et les futurs pour indiquer le développement des conséquences contenues dans les actes une fois posés. Ce qui prouve que tel était son état d'esprit, c'est le mystère dont il enveloppe sa révélation. Le passé se raconte tel quel. La fin des temps — en un sens quelconque, — comporte toujours quelque chose d'inattendu et de sublime. Dieu va enfin intervenir. La vocation des îles, la conversion des rois sont des thèmes encore lointains. D'autre part c'est la mort du Serviteur qui a été féconde; elle-même appartient donc aussi à l'avenir.

Ces points acquis, et ils paraîtront certains à ceux qui consentiront à lire le texte tel qu'il est, d'autres problèmes sont beaucoup moins clairs.

Le Serviteur est-il le Messie? On pouvait en douter jusqu'à ce que l'oracle eût été réalisé. Le livre d'Isaïe, en parlant du Roi à venir, ne prononce même pas le nom de Messie. Il avait tracé l'idéal d'un prince juste, investi des dons de l'Esprit, dont la bouche frappait comme un glaive, et des traits analogues se retrouvent dans le Serviteur (XLII, 1; XLIX, 2). Mais Dieu a pu les conférer deux fois. Le Serviteur ne rappelle un roi victorieux que par une image (LIII, 12) qui suit l'accomplissement essentiel de sa vocation. Assurément cette vocation est capitale dans les desseins de Dieu. Il doit en quelque façon renouveler l'Alliance et en même temps être la lumière des nations (XLII, 5). Le peuple qui a offensé Dieu sera réconcilié par sa mort et par son sang.

Mais ses actes seront d'un prophète, plutôt que d'un roi : il sera méconnu, repoussé, tenu pour coupable, mis à mort : quoi de plus opposé aux fonctions d'un prince reconnu pour roi, oint comme tel, qui fait régner la justice, qui se rend redoutable aux méchants? Encore une fois reconnaissons qu'on pouvait s'y tromper. On dirait que la suprême élévation de ce Serviteur de Dieu aura lieu après coup; c'est alors que les rois lui témoigneront leur respect, les grands étant prosternés en sa présence.

(1) Désespérant de la rencontrer, Sellin, auquel Elliger fait écho (*Zeitschr. altest. Wiss.*, 1931, p. 139) admet que le Trito-Isaïe de la critique (LVI-LXVI) est aussi l'auteur de Is., LII, 13-LIII, 12. Ce prophète aurait parlé de son maître, mort pour expier le péché, et ainsi fondateur d'une communauté de justes. — C'est imaginer dans le passé ce qui s'est produit plus tard.

Il sera donc enfin traité comme devait l'être le Messie, mais on devait concevoir son action de telle manière qu'Israël s'y tromperait, à la vérité en se refusant à l'appel exprès de Dieu. Le roi attendu d'Isaïe était déjà investi d'un ministère moral et religieux. Dans le Serviteur on ne voit plus que ce ministère d'une façon plus sublime, plus dégagée de tout ce qui n'est pas uniquement la réconciliation d'Israël et des gentils avec Dieu. D'ailleurs on entend bien que le personnage n'est pas du commun. Qu'on ait méprisé un pauvre homme, cela n'eût pas été étonnant. Si la nouvelle en est si prodigieuse, c'est qu'on avait refusé de recevoir celui que Dieu avait choisi, prédestiné avant sa naissance, tenu en réserve comme une arme de choix. Il se pourrait bien qu'Israël n'ait pas su discerner son roi.

Aussi bien a-t-on fait remarquer que l'expiation, dans son acte le plus auguste, était une fonction royale (1). Ce n'est évidemment pas la liturgie babylonienne qui a fait naître le Serviteur dans la pensée d'Isaïe, puisqu'aucun des actes du drame n'a d'apparence rituelle, puisque le caractère royal est si peu mis en relief. Mais certaines citations aideront à comprendre que l'Expiateur ait été en fait le roi attendu. A la fête du nouvel an, le roi était introduit dans le sanctuaire, dépouillé de ses ornements royaux, frappé, sommé de se déclarer innocent. Même lorsqu'on lui aura rendu son appareil de souverain, Bêl ne sera apaisé que s'il pleure, c'est-à-dire sans doute à cause de ses péchés dont il implore le pardon (2) :

(Le roi) étant arrivé devant Bêl, l'*urigallu* sortira (du sanctuaire), puis le sceptre, le cercle, la harpé il prendra [des mains du roi], sa tiare royale il prendra... Il sortira (du sanctuaire), puis il frappera la joue du roi,... devant Bêl il l'introduira... ses oreilles il tirera, par terre il le fera s'agenouiller... le roi dira une fois ceci : « [Je n'ai pas pé]ché, ô Seigneur des contrées, je n'ai pas été négligent à l'égard de ta divinité,... (L'urigallu répond) Sois sans crainte, Bêl [exaucera] ta prière... il agrandira ta souveraineté... Il élèvera ta royauté... Lorsque (*l'urigallu*) aura (ainsi) parlé, le roi [reprendra] la dignité habituelle de son aspect. (*L'urigallu*) fera sortir (du sanctuaire) le sceptre, le cercle, la harpé et la tiare, puis au roi [les remettra]. Il frappera la joue du roi : lorsqu'il [aura frappé] sa joue, si ses larmes viennent, Bêl est bien dis[posé], si ses larmes ne viennent pas, Bêl est en colère, l'ennemi surgira et causera sa chute (3). »

Si les rois de Babylone se soumettaient (théoriquement) à ce rite humiliant, il y a cependant loin de ce symbolisme de commande à la tragédie

(1) C'est peut-être l'idée la plus fondamentale de Frazer ; mais nous nous en tenons ici aux analogies sémitiques.

(2) Le fragment le plus long et le plus important a été publié par le P. DHORME, *Revue d'assyriologie*, VIII, p. 41 ss. L'ensemble a été repris par M. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*, Paris, 1921, que nous citons ici.

(3) P. 144-145. Il y a des lacunes, et nous n'avons pas reproduit tout le texte.

qui plonge Isaïe dans la stupeur. Nous avons seulement voulu rendre probable qu'il a pensé à quelqu'un ayant droit au titre de roi. Son appartenance à David n'est indiquée que par un trait qui ne fait pas partie du poème du Serviteur (*Is.*, LV, 3). Que cette allusion ait été comprise ainsi, c'est ce que semble révéler un passage non moins mystérieux du prophète Zacharie.

III. — *Le deuil de la maison de David* (Zach., XII, 8-XIII, 1).

Ce qu'il y a de mystérieux dans ce passage, c'est qu'il ne décrit point un fait, mais seulement l'impression qu'il a causée. Le personnage principal n'apparaît pas, quoique tout dépende de lui, ou plutôt de sa mort. Le sens profond est fourni par Isaïe; cependant Zacharie suggère plus clairement que celui qui a été tué, dont la mort est une source de grâce, appartient à la maison de David, ce qui revient presque à le désigner comme le Messie, le plus grand des fils de David. Zacharie pensait donc probablement que le Serviteur de Iahvé souffrant était le Messie davidique. Qu'on lise son texte avec cette clef (1). L'oracle débute par la perspective la plus éloignée :

8. En ce jour-là Iahvé établira un rempart autour des habitants de Jérusalem; et celui qui sera investi du pouvoir parmi eux, en ce jour, sera comme David, et la maison de David (2) sera comme Dieu, comme l'ange de Iahvé devant eux.
9. En ce jour-là je m'appliquerai à détruire tous les peuples venus contre Jérusalem (3).

La base de cette gloire est un sincère repentir :

10. Je répandrai sur la maison de David et sur l'habitant de Jérusalem un esprit de grâce et de prière et ils élèveront leurs regards vers moi. Celui qu'ils ont transpercé, ils se lamenteront sur lui comme on se lamente sur un fils unique, ils le pleureront comme on pleure un premier né. 11. En ce jour-là il s'élèvera une grande lamentation dans Jérusalem... XIII, 1. En ce jour-là il y aura une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem pour [*la purification du*] péché et [de la] souillure.

Ceux qui ont commis le crime seront les premiers à pleurer la mort de leur victime, et cette mort sera une source de pardon. La victime est bien de la maison de David qui est toujours nommée la première. Celui qui sera comme Dieu, comme l'ange de Iahvé, aura reçu cette investiture par sa mort. Le prophète entrevoit le résultat glorieux avant de pleurer le grand deuil.

(1) *Zach.*, XII, 8-14 et XIII, 1, trad. Van Hoonocker, justifiée par son commentaire.
(2) Évidemment son grand représentant; c'est à la maison de David qu'Isaïe (VII) avait adressé la prophétie de l'Emmanuël.
(3) Trait messianique qui envisage d'avance le résultat de ce qui suit.

On n'a pas manqué d'exploiter ce grand deuil pour découvrir ici une influence étrangère : le deuil serait celui d'Adonis, le dieu mort et ressuscité, le type de cette conception nouvelle en Israël d'un mort divin, assimilé à Dieu après sa mort (1).

Pour avoir quelque chance de trouver Adonis dans cette affaire, Gressmann recourt à Jérémie (xxii, 18), qui est censé dire de Joachim :

On ne se lamentera plus sur lui : « Hélas, mon frère »,
ni : « Hélas! ma sœur »;
On ne se lamentera plus sur lui : « Hélas, Adonis »,
ni, « Hélas Hadad ».

Si notre lecteur n'a pas reconnu le texte du prophète, c'est que *Adon,* « Seigneur », a été remplacé par « Adonis », et *hodoh* (2) « majesté » par « Hadad ». Il faut de plus supposer que le roi de Juda était identifié avec Adonis!

Après quoi on comprend le deuil de Zacharie :

En ce jour-là il s'élèvera une grande lamentation dans Jérusalem comme la lamentation de Hadad-Rimmon dans la vallée de Megiddo (3).

Grâce à l'altération du texte, la lamentation de Hadad peut être la lamentation d'Adonis, laquelle a servi de type à la lamentation sur le roi de Juda, identifié mystiquement avec Adonis!

Or le texte évoquait simplement le souvenir du désastre de Josias dans la plaine de Megiddo (*II Rois,* xxiii, 29). Zacharie nous apprend seulement que le nom propre du lieu où l'on se lamenta était Hadad-Rimmon, dont saint Jérôme nous dit que ce village fut transformé en Maximianopolis (4). A supposer — contre toute vraisemblance — que Zacharie parle d'une lamentation à propos du dieu, cette lamentation a pu avoir pour but de fléchir Adad, nommé aussi Rammân, mais aucun assyriologue averti ne consentira à faire de ce farouche dieu du tonnerre (5) le mol Adonis.

Nous voyons seulement ici que la mort du pieux Josias avait laissé un

(1) Même Gressmann, *op. l.*, p. 330.

(2) הוֹד.

(3) M. Van Hoonacker a corrigé : la lamentation du [] Rimmon dans la vallée de 'Migron', — ce qui écarte arbitrairement l'allusion à Josias.

(4) Comm. de Zach. *ad h. l.* Il est pénible de suivre les contorsions de Baudissin (*Encycl. prot.*[3], Hadad-Rimmôn) alors que les faits sont si simples. L'attestation de saint Jérôme est brillamment confirmée pour l'essentiel par l'existence d'un village de *Rummanê* à une quinzaine de kilom. au sud de *Tell-Mutesellim* qui est Megiddo. Peut-être en effet Jérôme a-t-il ajouté au nom du village *Adad* qu'il lisait dans l'hébreu, mais il manque aux LXX : ὡς κοπετὸς ῥοῶνος. Un copiste savant a pu ajouter *Hadad* ordinairement synonyme de *Rammân*. D'ailleurs la synonymie étant absolument acquise comme la double prononciation du même signe IM (Furlani, *La religione Babilonese e Assira,* I, p. 228), on ne saurait expliquer pour une autre raison la jonction des deux noms d'un dieu qui ne peut être Adonis.

(5) Cf. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 50, etc.

touchant souvenir dans Israël, et aurait pu y accréditer l'idée que le roi qui s'était sacrifié inutilement pour son peuple serait peut-être suivi d'un plus grand Roi, le Messie, dont la mort serait salutaire. Ces deux grands serviteurs de Iahvé, Jérémie et Josias, n'étaient pas seulement unis dans la mémoire populaire par leur amitié, par leur destinée douloureuse : on savait que Jérémie avait composé une lamentation sur Josias. Les chanteurs et les chanteuses la redisaient, et cette coutume durait encore en Israël au temps du Chroniqueur (*II Chr.*, xxxv, 25). Si bien que Gressmann s'est demandé si cette lamentation n'était pas le poème du Serviteur; mais il a compris que le poème d'Isaïe traitait d'un tout autre thème.

IV. — *Le Fils de l'homme* (Dan., vii, 13-18).

Nous ne revenons ici sur le Fils de l'homme de Daniel que pour le situer dans le développement des espérances messianiques.

L'exégèse rationaliste y voyait seulement un symbole pour désigner les Israélites. Tandis que les païens étaient représentés par des animaux : lion, ours, léopard, bête à dix cornes, Israël seul était digne d'être représenté par un homme. C'est plus tard que cette figure serait entrée dans le cycle messianique comme une grandeur distincte.

L'école des religions comparées, surtout Reitzenstein, regarde au contraire le Fils de l'homme comme une donnée mythologique, empruntée à la Perse, qui pénétra dans la tradition juive comme l'homme primitif divinisé, destiné à sauver l'humanité. Nous reviendrons sur ce point.

Pour nous, le Fils de l'homme de Daniel est bien un symbole du règne de Dieu; mais ainsi que chacune des bêtes représentait le chef d'un grand empire, le Fils de l'homme représente le chef du royaume de Dieu.

Son individualité est plus en relief que celle des animaux; ils appartiennent à la terre, Lui vient du ciel, porté sur les nuages, à la façon de Dieu (Ex. xix, 9 etc.), et il a sa place à côté de l'Ancien des jours, comme un jeune Dieu auprès de son Père.

Y a-t-il là une sublimation personnelle de l'Emmanuel d'Isaïe? On ne saurait le dire. Ce qui est changé c'est plutôt l'horizon du royaume. Emmanuel était attendu comme roi du pays, pour le délivrer de ses ennemis les Assyriens. Quand le prophète parlait de son règne, c'était un règne surnaturel, mais on pouvait toujours y voir le royaume d'un descendant de David. Dans Daniel le royaume est celui des Saints : ce sont bien encore les Israélites, mais non plus en vertu de leur descendance charnelle, ce sont ceux qui sont demeurés ou qui seront fidèles au Très-Haut, et ce royaume n'aura pas de limite, ni dans l'espace, ni dans le temps (vii, 27).

Cependant il n'est pas détaché de la terre : ce sera plutôt la transformation du peuple et de la ville sainte par le pardon des péchés, dans la justice éternelle (IX, 24). Tout cela sera sans doute l'œuvre du Fils de l'homme qui n'est donc pas dépouillé du rôle terrestre que lui assignait la tradition, encore que son action soit laissée dans l'ombre. L'expression de « la prévarication par l'expiation du péché », pouvait s'appuyer sur le Serviteur d'Isaïe.

Il y a bien en effet développement d'un des aspects de l'idéal ancien, celui de la justice étendue à tout l'univers, celui de l'origine céleste du Fils de l'homme, mais cette transformation s'explique suffisamment par l'horizon qu'envisageait Daniel, et qu'il éclairait d'une révélation nouvelle.

Au terme de cette revue rapide de l'attente du Roi Sauveur dans les écrits canoniques, nous constatons sa richesse et sa complexité. Néanmoins elle reposait sur des bases assurées : descendance d'un fils de David ; délivrance, surtout du péché ; règne glorieux, surtout dans la justice ; expiation, en même temps origine céleste, on peut dire divine, avec des prédicats divins. Dans quel sens a évolué le judaïsme depuis la victoire des Macchabées?

B. Le Sauveur attendu du Judaïsme depuis la victoire des Macchabées.

Le fait qui frappe le plus, c'est que le judaïsme n'a pas su grouper dans une seule figure les traits du Sauveur indiqués dans l'Ancien Testament. Le constater, ce n'est pas lui en faire un reproche. Seule la réalité divine devait révéler cette unité dans celui qui aima à se dire Fils de l'homme, qui naquit en Judée, où il vécut, où il prêcha, où il fut rejeté, souffrit et expia, sans avoir exercé aucun des actes de la royauté, et qui fut cependant condamné pour s'être reconnu roi d'Israël, c'est-à-dire Messie, et Fils de Dieu ; qui, après sa mort, eut une postérité spirituelle innombrable, laquelle l'adore ressuscité et le reconnaît pour être son Seigneur Jésus-Christ, c'est-à-dire Messie.

Et c'était là proprement le sceau divin attaché à la prophétie, que nul ne pût dire comme elle serait réalisée dans tous ses éléments spirituels, tandis que les faits lui donnent une si éclatante lumière.

Néanmoins, ce qu'on eût dû attendre d'une société religieuse fidèle, c'est qu'elle conservât du moins chacun de ces aspects dans son intégrité, tout en se conformant au progrès de la révélation dans le sens spirituel. Ce ne fut pas le cas.

Nous avons constaté sous les premiers Asmonéens un certain fléchissement dans l'attachement à la lignée davidique. Il naquit de la situation

elle-même, non sans un certain opportunisme politique peu recommandable. Les Pharisiens s'en relevèrent fortement — s'ils y avaient cédé, — dans les Psaumes de Salomon. L'idéal du fils de David y reparaît dans tout son éclat, avec le prestige de l'enseignement doctrinal que ces docteurs accordaient au roi de leurs rêves. Le Messie ne triomphera pas par les armes, mais par le secours de Dieu. Cependant il est un pur homme : ni Isaïe, ni Daniel n'ont rien suggéré à l'auteur qui dépasse la destinée d'un roi-docteur ; il n'expie rien, il n'a pas pour les « îles » l'appel compatissant du Serviteur de Iahvé : il domine les païens plus qu'il ne les éclaire.

A côté de ce Messie traditionnel, mais diminué, dépouillé du mystère d'une origine céleste, nous rencontrons la grande figure qu'on ne nomme pas le Messie, mais l'Élu, ou le grand ange (1). Comment celui-ci peut-il aussi passer pour traditionnel? A moins de supposer une confusion invraisemblable dans le cerveau un peu étroit, ferme pourtant dans ses conceptions, des docteurs pharisiens, on ne peut attribuer à la même école le Messie des Psaumes de Salomon et l'Élu des Paraboles d'Hénoch. Dans cette autre école, que nous croyons être celle des Esséniens, une influence étrangère serait moins exclue. Encore est-il qu'on ne peut rien assigner dans ce sens. L'être céleste de Daniel peut expliquer l'Élu, ou du moins permet de supposer un développement parallèle. Seulement sa carrière terrestre, qui n'était pas dessinée en termes exprès par Daniel, est totalement supprimée. C'est la part de la désespérance essénienne, qui ne veut plus du monde présent, et se réfugie dans un monde supraterrestre.

Le Sauveur canonique à la fois divin et terrestre est scindé : tantôt il n'appartient qu'à la terre, tantôt il vient seulement comme juge pour rassembler ses élus. Le lecteur voudra bien appliquer ce principe de discernement aux différents types de Messie, au sens plus ou moins propre, que nous avons rencontrés dans les Apocalypses.

Nous devons insister seulement sur le Messie souffrant, précisément pour dire que nous ne l'avons pas rencontré. Si saisissant qu'ait été le tableau du Serviteur, si poignante la lamentation de la maison de David, le judaïsme n'a pas songé un seul instant à attribuer la souffrance et la mort expiatrice au Sauveur attendu. Fait capital, abstention plus significative que des détails pittoresques et multipliés.

Cependant, nous avons déjà dit que la mort de Josias avait été commémorée par une lamentation qu'on menait encore après l'Exil. Par un démarquage inexplicable, Josèphe racontait quelque chose de semblable

(1) On ajoutera le Fils de l'homme si l'on tient les passages qui en parlent pour authentiques.

à propos de Joachin (Jéchonias) qu'il revêt bien à tort du masque tragique de Codros : il se serait livré aux Babyloniens pour éviter la destruction du Temple : « C'est pourquoi une légende sacrée le célèbre auprès de tous les Juifs, et un souvenir se propageant toujours nouveau le rend immortel aux générations qui surviennent (1). »

Mais cela c'était le passé. On n'imaginait pas que le Messie qui devait mettre en fuite et détruire les païens d'une parole de sa bouche (2) serait obligé de s'offrir à la mort pour sauver son peuple.

Ce n'est pas que le judaïsme ait méconnu la valeur de l'expiation. Nous l'avons vu, les martyrs du temps des Macchabées offraient leur vie pour le salut du peuple. Ainsi le dernier des sept frères immolés par Antiochus : « Je suis prêt, comme mes frères, à donner mon corps et ma vie pour les lois paternelles, suppliant Dieu de devenir bientôt favorable à la nation pendant que tu seras réduit par la souffrance et la torture à confesser qu'il est le seul Dieu; puisse la colère du Tout-puissant justement déchaîné contre toute notre race, s'arrêter sur mes frères et sur moi (3). »

Mais le Messie ne devait rien avoir d'un martyr. Ce qui prouve à quel degré les souffrances du Messie étaient antipathiques au judaïsme, c'est le Targum du Pseudo-Jonathan sur Isaïe (LII, 13-LIII, 12). Le début et la fin sont tellement glorieux pour le Serviteur que le Targum reconnaît en lui le Messie. Pour le reste, il s'en tire comme il peut. C'est un exemple caractéristique et presque amusant des contresens où peut aboutir le souci de rester fidèle aux mots d'un texte, en se dérobant autant que possible à son esprit.

Le chapitre LII se terminant dans la gloire du Serviteur, il est donc d'abord le Messie; mais aussitôt qu'il est endolori au point de perdre l'aspect d'un homme, cela est mis sur le compte d'Israël pendant la période douloureuse de l'attente; puis brusquement c'est le Messie qui reparaît pour recevoir les hommages des rois. Trois interprétations en trois versets.

Au chapitre LIII, le Serviteur s'élève comme un rejeton; cela rappelle à Jonathan la fécondité des arbres plantés aux bords des eaux, et si la terre est desséchée, c'est que le pays d'Israël avait besoin de secours. Il n'avait ni beauté, ni charme : entendez-le d'un charme profane et ordinaire;

(1) *Bell.* VI, II, 1 διὰ τοῦτο λόγος τε αὐτὸν πρὸς ἁπάντων Ἰουδαίων ἱερὸς ὑμνεῖ καὶ μνήμη ῥέουσα δι' αἰῶνος ἀεὶ νέα τοῖς ἐπιγενομένοις παραδίδωσιν ἀθάνατον. On sait que le ἱερὸς λόγος était la légende sacerdotale destinée chez les païens à expliquer les rites par le mythe.

(2) *Ps.-Sal.*, XVII, 27.

(3) *II Macch.* VII, 37 s.; cf. *IV Macch.* VI, 28 s.; XVII, 20-23. Pour les textes rabbiniques on peut voir *Le Messianisme...*, p. 237 ss. — Ceux qu'a produits Raymond Martin n'ont pas été discutés par Moore, qui ne voit dans la tradition ancienne aucun indice des souffrances du Messie. Le texte de *Pesiqta Rabbati*, 36, éd. Friedmann, cf. 161 b-162 a, lui paraît une appropriation évidente de la doctrine chrétienne pour un Messie Juif (*Judaism*, I, p. 551).

son éclat était un éclat de sainteté que seuls pouvaient admirer ceux qui savaient son secret.

Ne pas lire : il a été brisé pour nos iniquités : il prie, et à cause de lui Dieu pardonne.

Maintenant c'est le Temple — dont le texte ne dit pas un mot! — qui est substitué au Serviteur; il a été profané à cause des fautes d'Israël; mais le Messie le rebâtira, et tout ira bien si l'on se conforme à sa doctrine.

Quand le texte dit : « il s'est humilié et n'a pas ouvert la bouche », Jonathan traduit : « il a été exaucé avant même d'ouvrir la bouche pour prier »; ensuite, au lieu d'être traité comme un agneau conduit à la boucherie, c'est lui qui entraîne les peuples au carnage; tous les mots y sont, mais les rôles sont renversés.

Que le Serviteur soit enlevé de la terre des vivants, cela veut dire qu'il purgera le sol d'Israël de ses ennemis, de sorte que les peines encourues par les péchés d'Israël retomberont sur les peuples, tant ces bons Juifs étaient disposés à expier pour les autres!

Nous nous arrêtons là. Cette analyse prouve que les Juifs auraient dû comprendre que le Serviteur était l'aspect le plus religieux et le plus sublime du Messie, mais qu'ils n'y songeaient même pas (1).

L'accord des ouvrages apocryphes et des écrits rabbiniques est complet : le Messie souffrant eût été pour tous une contradiction dans les termes. Et pourtant ils n'entendaient pas leur Sauveur de la même façon, et, si épris qu'ils fussent de sa gloire, ils avaient abaissé sa vraie grandeur et affaibli la portée des anciens oracles sur son origine divine.

(1) Pas même, semble-t-il, au temps de Tryphon, au milieu du IIe siècle av. J.-C.; cf. *Le Messianisme...*, p. 241 ss.

CHAPITRE XV

LA QUESTION DES INFLUENCES ÉTRANGÈRES

Nous avons essayé de montrer comment, sur les thèmes principaux de la nature de Dieu, des destinées d'outre-tombe et du Messie, le judaïsme antérieur avant Jésus-Christ s'était développé, ou au contraire rétréci, à juger d'après les données des Écritures saintes de l'Ancien Testament. Çà et là nous avons rencontré l'objection d'une influence étrangère, que nous avons écartée. Il importe cependant de reprendre toute cette question telle qu'elle est posée par la critique, comme pour une sorte de contre-épreuve.

Bousset, qui a exagéré, nous l'avons vu, les changements du judaïsme par rapport à la religion des prophètes, fait une grande place, dans ces changements, à des doctrines venues du dehors.

Et ce problème est de plus en plus résolu dans ce sens, à mesure que croit l'engouement pour l'histoire comparée des religions. La preuve, dit-on, qu'un développement organique ne peut tout expliquer, c'est la présence de pièces rapportées, semblables à celles qu'on aurait cousues à un vieil habit. Et comment le judaïsme serait-il demeuré fermé à toute influence étrangère dans un temps où la tendance générale est d'assimiler les religions entre elles, sinon de les fondre en une seule? L'aptitude des Juifs à l'assimilation est prouvée par les livres des Macchabées; ils la décrivent tout en la déplorant.

Il faut donc parcourir les diverses sources qu'on dit avoir été dérivées dans le judaïsme.

§ 1er *L'Iran* (1).

L'Iran est une de ces sources, d'après beaucoup de critiques actuels. Cette opinion est soutenue depuis longtemps sous une forme stéréotypée (2). Reitzenstein lui a donné un nouvel élan selon un système nouveau.

(1) Les traductions des sources iraniennes : DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*. Chr. BARTHOLOMAE, *Die Gatha's des Awesta*. M. Meillet note que Darmesteter s'est trop laissé guider dans la traduction des Gâthas par la tradition pehlvie, et que Bartholomae a cru traduire des passages dont le sens demeure impénétrable. — Pour les témoignages des anciens : *Fontes historiae religionis persicae*, collegit Carolus CLEMEN, Bonnae, 1920.

(2) On nous excusera de renvoyer à deux articles de la *Revue biblique*, janvier et avril de 1904,

I, Le système le plus cohérent, exposé avec force et avec ampleur, nous paraît être celui de Bousset-Gressmann (1). Telle ou telle ressemblance isolée ne permettrait guère de conclure. On établit une comparaison entre deux systèmes comprenant les mêmes éléments. Dans l'Iran nous voyons l'attention du penseur religieux s'attacher à la destinée du monde tout entier, l'univers. Il doit finir, dans une conflagration générale. Jusqu'à ce moment il est comme l'enjeu d'une bataille entre le Dieu bon, Ahuramazdâ et le mauvais esprit, Angrâ-Mainyou, entre la lumière et les ténèbres, la vérité et le mensonge. La lutte est morale et se terminera par le triomphe du bien. Le jugement domine toute la perspective de l'avenir, et sera précédé de la résurrection des morts. Par l'épreuve du pont de la séparation, les justes sont séparés des méchants qui tombent dans le feu. Mais bientôt les méchants eux-mêmes sont réconciliés, il se fait une restauration générale dont sont exclus seulement Angrâ-Mainyou et ses anges, qui sont détruits. On n'insiste guère dans ce système sur le Sauveur des Iraniens qui ressemble trop peu au Messie des Juifs, mais plutôt sur l'accord de l'eschatologie comprenant la conflagration du monde et le jugement avec la résurrection des corps, le tout fondé sur un système dualiste, la lutte entre un dieu qui finira par l'emporter, et un principe mauvais très puissant dans le monde.

Mais où donc se trouvent groupés ces éléments de la religion iranienne? Notre premier étonnement est de constater qu'on les a empruntés au

sur la religion des Perses, où nous citons les auteurs; M[gr] DE HARLEZ, *la Bible et l'Avesta*, *RB.*, 1896, p. 161-172; STAVE, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum* (1898); M[gr] SÖDERBLOM, *La vie future d'après le Mazdéisme* (1901); BÖKLEN, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie* (1902). Outre les articles des encyclopédies, nous signalerons aujourd'hui une brochure malheureusement très courte, mais pleine de suggestions (plutôt que de décisions) de M. A. MEILLET, *Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta*, Paris 1925, et G. MESSINA, S.I., *Der Ursprung der Magier und die Zarathuštrische Religion*, Rome 1930. Cet ouvrage, écrit avec soin et au courant des dernières publications, contient un système original. Le temps n'est plus où nous avions à combattre ceux qui voyaient dans les Achéménides des Zoroastriens parfaits. Le R. P. concède qu'il est très invraisemblable que la doctrine de Zoroastre ait jamais conquis tout un pays (p. 81), que cette pure doctrine n'a jamais eu un grand succès en Perse (p. 91), que les Mages dépositaires et apôtres de cette doctrine ont fait des concessions aux rois Achéménides, surtout après leur échec sous Gautama (p. 96). Mais au lieu de conclure que la pure doctrine de Zoroastre est donc postérieure aux Achéménides, il tente le saut périlleux de la reporter à 600 ans avant Xerxès, afin de lui laisser le temps de perdre de son élan et de sa pureté! L'évolution telle qu'il la conçoit de la doctrine de Zoroastre serait celle d'une philosophie religieuse devenant une vraie religion. Zoroastre ne connaissait d'abord que le sage Seigneur, auteur même des ténèbres (*Yasna* XLIV, 3-5). A la réflexion, pour résoudre le problème du mal, il lui a opposé un mauvais esprit, ce qui a abaissé le dieu suprême au rang de bon esprit. Plus tard on leur a donné comme source commune Zerwân, le Temps, système qui n'a pas duré. Par réaction le dualisme a prévalu (p. 92 ss.). Nous regardons cette construction comme une pure spéculation scolastique. CLEMEN, art. *Mazdaismus* (PAULY-WISS. Suppl. V, 1931) a essayé de prouver que les textes grecs (récusés ou sollicités) concordent avec les textes orientaux sur la religion des Achéménides. Il cite comme ouvrages récents: PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra*, 1921; HERTEL, *Die Zeit Zoroasters*, 1924 et BENVENISTE, *The persion Religion according to the Chiefs Greek Texts*, 1929, avec lequel il est en désaccord.

(1) *Die Religion des Judenthums...*, ch. XXV, p. 469-526.

Bundehesh (1), c'est-à-dire à un livre religieux du IXe siècle ap. J.-C. C'est un peu comme si nous cherchions chez un théologien du moyen âge l'état précis des croyances au temps des apôtres : encore dans ce cas pourrions-nous remonter de siècle en siècle par une chaîne ininterrompue de témoignages. Ce n'est pas le cas pour la religion iranienne (2).

Le *Bundahišn* ne peut passer pour représenter la religion de l'Avesta, et c'est l'Avesta, plus ancien, que l'on doit consulter. D'après M. Nau, qui s'appuie sur un texte syriaque, celui-ci n'a été écrit qu'au début du VIe siècle de notre ère (3). A supposer qu'on ne puisse ajouter foi à ce texte syriaque, malgré les bonnes raisons données par M. Nau, les iranistes sont d'accord que l'Avesta n'a été rédigé qu'à l'époque sassanide, vers 226. Cependant ils admettent que la tradition orale a été assez fidèle pour conserver leur caractère propre aux Gâthâs, poèmes les plus anciens de la collection. D'après M. Meillet, si la traduction pehlvie de l'Avesta est en général correcte, celle des gâthâs atteste que les traducteurs ignoraient la grammaire des textes et le sens de beaucoup de mots (4).

C'est donc sûrement à cette partie, la plus ancienne de l'Avesta, qu'il faudrait s'arrêter pour avoir un témoignage de la religion qui s'autorise de Zoroastre. Mais de quand date-t-elle? Nous avons essayé de montrer qu'elle ne coïncidait ni avec la religion des Perses, telle que la comprenait Hérodote, ni avec la religion des rois Achéménides (5).

Nous ne revenons pas sur Hérodote. Il n'est pas douteux qu'il ait décrit une religion naturiste, avec des sacrifices aux dieux, quoiqu'il ait constaté que les Perses n'avaient ni temples, ni autels, ni statues. Mais on pourrait croire qu'il a mal vu (6). Les Achéménides ont parlé par leurs inscriptions (7). A celles qui étaient déjà connues, il faut ajouter maintenant celles qui ont été découvertes à Suse et publiées par le P. Scheil (8).

(1) On écrit aujourd'hui *Bundahišn*.

(2) M. Schaeder (*Studien zum antiken Syncretismus*... p. 209) affecte de ne pas tenir compte de l'âge du *Bundahišn* dont le vrai nom est *Zand-ākāsīh*, « connaissance de la tradition » parce que la tradition est plus ancienne que le livre. — Soit, mais dans quelle mesure? Autant mettre la tradition iranienne au-dessus des règles de la critique.

(3) *Étude historique sur la transmission de l'Avesta et sur l'époque probable de sa dernière rédaction* (*Revue de l'histoire des religions*, mars-juin 1927, p. 149-199).

(4) *Op. l.*, p. 10 s.

(5) *La religion des Perses; la réforme de Zoroastre et le judaïsme*, extrait de la *Revue biblique*, janv.-avril 1904, reproduit dans le Dictionnaire d'apologétique du R. P. d'Alès, au mot Iran. M. Nau a bien voulu écrire (au mot Zoroastre) : « l'article IRAN du R. P. LAGRANGE (*supra*, t. II) subsiste en entier, car il n'y a rien à changer à son analyse et à son étude intrinsèque de l'Avesta ».

(6) Tout en maltraitant très fort Hérodote, le R. P. Messina reconnaît qu'il a tout de même dû s'informer : son garant ne connaissait pas la doctrine de Zoroastre qui n'avait pas pénétré dans les foules.

(7) WEISSBACH, *Die Keilinschriften der Achämeniden*.

(8) *Mémoires de la mission archéologique de Perse*. Tome XXI, *Inscriptions des Achéménides à Suse*, Paris, 1929.

L'impression d'ensemble est la même. Darius Ier ne nomme que Auramazdâ, le créateur du ciel et de la terre, qui est très spécialement son dieu, qui l'a aimé, qui l'a créé, qui lui a donné la royauté : il fait tout par sa grâce. Mais s'il est un dieu (1) très grand, c'est qu'il est le plus grand des dieux, à coup sûr un dieu suprême, selon une sorte de monothéisme pratique. Artaxerxès II, à côté de Auramazdâ place Mithra, dans le seul texte perse, comme si c'était un dieu spécialement perse (2). Il dit d'un seul souffle : « Avec l'aide d'Aḫuramazda, Anahita et Mitra... Moi, je bâtis cet *Apadana* (3). » Artaxerxès III invoque Aḫuramazdâ et Mithra. On ne peut donc pas dire que le monothéisme officiel soit en progrès.

Si tout ne nous trompe, les Gâthâs sont comme un intermédiaire entre la religion des Achéménides et l'Avesta plus récent. C'est bien, semble-t-il, — la question de date étant réservée, — ce qu'enseigne M. A. Meillet (4) : « Dans les Gâthâ, on est partout en présence d'une réforme religieuse systématique : les idées morales sont au premier plan ; l'opposition des esprits bon et mauvais apparaît sans cesse ; la rémunération après la mort domine tout ; les puissances bienfaisantes exprimées par des termes abstraits qui forment à Ahura-Mazdā une sorte de cour sont mentionnées presque à chaque strophe, soit par leurs noms, soit au moins au moyen d'allusions, en revanche les rites sacrificiels ne jouent aucun rôle. » Il n'y a pas à proprement parler de dualisme (5). Il n'y a qu'un dieu qui est Mazdâh ; Mithra n'est pas nommé. Il n'y a pas de personnalité divine mauvaise qui fasse pendant au dieu suprême. Les Gâthâs se donnent ouvertement comme le manifeste d'une réforme.

A-t-elle réussi ? En partie, semble-t-il, d'après M. Meillet : « La doctrine de l'Avesta récent a un caractère synthétique ; elle résulte d'un compromis entre le zoroastrisme pur, que laissent entrevoir les Gâthâ et une ancienne religion ritualiste, d'un type pareil au type védique. Des dieux tels que Mithra sont adorés. Le sacrifice est largement pratiqué (6). » En somme, si je comprends bien, la part des Gâthâs est d'être demeurés comme une partie récitée du sacrifice pour lequel ils n'étaient pas écrits. Entre la religion ritualiste antécédente et celle qui a suivi, ils ne sont que le souvenir d'une belle inspiration religieuse, d'une aspiration vers

(1) Dans la première inscription le texte babylonien met dieu au pluriel, une sorte de pluriel de majesté dit le P. Scheil, mais qui n'est pas emprunté à l'Élohim hébreu, car on trouve aussi « les argents » pour l'argent : « Une grande Divinité est aḫuramazdâ qui le ciel a créé, qui cette terre a créé, et (qui) les hommes a créé, etc. Dieu grand sur (tous) les dieux, c'est lui qui m'a créé ».

(2) Mithra est omis dans le babylonien et l'anzanite.

(3) Scheil, p. 95.

(4) *Op. l.*, p. 16.

(5) Meillet, p. 58 : « Ce n'est pas à dire que le système gâthique soit dualiste ».

(6) *Op. l.*, p. 17.

un dieu unique, juste avant tout. Ils sont presque un corps étranger, même par la langue (1). Par ailleurs leur caractère d'ardente prédication est incontestable. Les savants qui tiennent tant à trouver en Iran l'origine de l'apocalyptique juive devraient le noter. Leur présence dans l'Avesta fait penser à ce qu'eût été l'insertion du livre d'Hénoch dans le Talmud, si on peut faire une hypothèse aussi hasardeuse. Seulement, la ressemblance du ton étant acquise, il faudrait poser la question de la dépendance. L'appel réformateur a fleuri chez les Israélites de tout temps. Il est isolé dans l'Iran.

Personne ne songe à une dépendance du bloc religieux de l'Iran par rapport aux Juifs. Mais un appel vibrant à la justice divine dans des circonstances politiques fâcheuses, quand les partisans du bien se sentent opprimés, a pu naître en même temps en Palestine au temps d'Antiochus, et dans l'Iran. Si l'on tient compte de cette note de monothéisme, rare dans l'ancienne Perse, et au contraire tradition constante et plus pure chez les Juifs, on penchera à admettre, non pas une dépendance littéraire des Perses, mais une communication de l'étincelle sacrée. M. Meillet nous parle de « la ruine des anciennes traditions lors de la conquête macédonienne et des débuts de la royauté parthe, iranienne au point de vue politique, hellénisante au point de vue de la civilisation (2) ». Ce n'est pas quand tout va bien qu'on fait appel au jugement de Dieu pour rétablir la balance en faveur des bons. Les Gâthâs seraient un contresens sous les Achéménides. De même avant eux, quand la nation se sentait jeune et forte. C'est quand son élan a été brisé, et que cependant la réaction nationale allait commencer, qu'on doit placer les Gâthâs qui attendent le salut d'une réfome, et surtout le Jugement, — par exemple au moment de la réaction de Mithridate, vers 150 av. J.-C. (3).

(1) P. 19 : « Il importe d'ailleurs de noter que, malgré la grande proximité des types linguistiques, la langue de l'Avesta récent n'est pas la continuation de la langue gâthique ». — On ne peut donc prononcer que le gâthique est plus ancien ; il suffit qu'il soit un dialecte local.

(2) P. 17.

(3) Quand j'avançais une date aussi basse — moins basse cependant que celle de Darmsteter, je m'inclinais d'avance devant le verdict des spécialistes parlant au nom de la philologie. Cet argument a été opposé comme démonstratif d'une langue antérieure à celle des inscriptions achéménides, c'est-à-dire datant de deux siècles au moins avant Darius, d'après M. Carnoy (art. *Zoroastrianism*, dans *Enc. of rel. and ethics*, t. XII, p. 863). Or M. Meillet nous dit maintenant que « l'état de la langue que présentent les Gâthâs ne permet pas de préciser la date où cette langue se serait fixée » (*op. l.*, p. 27), et à l'objection de M. Carnoy (*l. l.*), que Auramazda de Darius est une cristallisation de Mazdāh Ahura dans les Gâthâs, il répond indirectement que les auteurs ont voulu arbitrairement et systématiquement s'écarter de l'ordre usuel des mots, justement dans ce cas. — Et ce fait à lui seul nous paraît significatif du caractère artificiel de la religion des Gâthâs. D'après le R. P. Messina, Darius aurait accepté la doctrine des Mages qui avaient acquis une grande autorité en Médie (p. 85). — Cela est tout à fait invraisemblable. Darius est fier de son origine persane, Ahura-Mazda est son dieu, qui lui a donné le pouvoir, évidemment le dieu de son peuple, et il l'adore en lui donnant le nom que tous lui donnent. C'est le nom officiel, et la forme employée par un réformateur, qui se donne comme tel, ne peut être la forme originale, ou il faut renoncer au sens critique.

Cette modernité des Gâthâs, se heurte, sans parler de l'argument philologique, à la tradition des anciens sur l'âge de Zoroastre. Et il est en effet incontestable que les Gâthâs parlent au nom de Zoroastre, et que l'antiquité grecque l'a considéré comme le fondateur de la secte des Mages représentants de la philosophie religieuse et de la science des Perses. Mais pourquoi faudrait-il que dans ce cas seulement la critique se départît de ses principes? Elle sait très bien que les Grecs ont toujours mis à la tête de toute cité, de toute religion, de toute philosophie soit un fondateur initiateur, soit spécialement, s'il s'agit des idées, un maître de toute la doctrine. Zoroastre est le type adopté pour la Perse. Les Grecs n'étaient pas mieux informés sur lui que sur Moïse, et pour traduire leur ignorance en l'expliquant, ils le plaçaient cinq mille ans avant la guerre de Troie (1) ou six mille ans avant Platon (2). Xanthos aurait dit six cents ou six mille ans avant Xerxès (3).

Manifestement les modernes n'accordent aucune attention à cette date fabuleuse. La logique exige qu'on ne fasse pas plus de fond sur ce que les Grecs racontaient des écrits de Zoroastre. Le R. P. Messina croit qu'Hermippus qui écrivait vers l'an 200 av. J.-C. possédait des écrits de Zoroastre en persan, déjà augmentés de beaucoup d'autres productions apocryphes qui lui étaient attribuées. D'après Pline, Hermippus avait « interprété les deux millions de lignes écrites par Zoroastre et ajouté des tables des matières à ses volumes ». — Interprété? Probablement comme les auteurs hermétiques qui composaient eux-mêmes les ouvrages attribués au révélateur. C'est ce que suggère M. Cumont : « Comme Hermès Trismégiste en Égypte (Zoroastre) avait révélé aux hommes non seulement les vérités religieuses, mais toute la science confuse et superstitieuse dont l'Orient avait gardé la tradition, physique, médecine, botanique, minéralogie y étaient mises au service de la magie (4). » Loin d'affirmer qu'Hermippus avait eu sous les yeux des écrits iraniens, Pline exprime son étonnement que toute cette science ait pu se conserver sans documents ou notes écrites, base indispensable d'une rédaction, pendant tant de siècles, et sans une caste organisée ou une école perpétuée pour

(1) Diog. Laerce, *prooem.*, 2, 2, d'après Hermodore, platonicien.

(2) Pline, *nat. h*, XXX, 3, d'après Eudoxe et Aristote.

(3) Le chiffre 600 est celui du plus grand nombre des mss., mais deux sont pour 6.000, beaucoup plus probable comme conforme à la tradition des Grecs. D'ailleurs le passage de Xanthos dans Diog. Laërce (*Prooem.* 2, 2) est probablement non-authentique avec sa préoccupation alexandrine de marquer la succession des témoins de la tradition (Müller dans son édition des *fragm. hist. graec.* I, fragm. 28 de Xanthos). Le P. Messina exalte le témoignage de Xanthos comme le seul digne de foi et place Zoroastre 600 ans avant Xerxès, tout en rejetant comme apocryphe un autre passage de Xanthos cité par Clém., *Strom.*, III, ii, 11, 1, sur l'immoralité des mages. Choix fort arbitraire.

(4) Cumont, *Zoroastre chez les Grecs; Revue d'histoire et de lit. relig.*, 1922, pp. 1-12).

garder fidèlement la doctrine. Hermippus s'appuyait seulement sur Agonax (1). C'est peut-être celui-ci qui était censé avoir rédigé les souvenirs traditionnels utilisés par Hermippus dans son grand ouvrage, avec des tables d'ouvrages écrits ou censés existants.

Ce n'est pas là qu'il faudrait chercher la pure religion de Zoroastre, et il ne semble pas que cette encyclopédie ait joui d'un grand crédit dans l'antiquité, car on ne nous en a pas conservé une seule ligne, fût-ce par un extrait. Il ne faut pas confondre la littérature apocryphe qui s'autorise de Pythagore, Hermès, Nechepso-Petosiris, Zoroastre, Hystaspe, Ostanès, avec les études historiques, appuyées sur des sources, de Bérose et de Manéthon (2).

Pline lui-même n'aurait pas parlé comme il l'a fait si Alexandre avait fait traduire en grec des écrits de Zoroastre, comme le raconte une tradition parsie récente (3).

Les disciples de Zoroastre, au moment de la réaction iranienne sous les Sassanides, ont-ils compris que la date de 6000 ans avant Platon rejetait leur fondateur dans la mythologie? Ils se sont arrêtés à quelques années avant la suprématie des Perses. Un grand nombre d'iranistes, semble-t-il, tient leur tradition pour solide (4). Le patron de Zoroastre, celui sur lequel il compte pour établir sa réforme, serait Hystaspe, père de Darius I[er]. Mais c'est le R. P. Messina qui leur démontre aujourd'hui que les inscriptions des Achéménides ne favorisent pas ce système. « Si Zoroastre a vécu au VI[e] siècle, on peut dire que sa religion n'a jamais été une religion du peuple » (p. 65) ; nous ajoutons : ni des rois.

Au surplus, nous ne nions pas l'existence de Zoroastre pour ne pas savoir quand il a existé. Ce fut sans doute une grande personnalité religieuse, et c'est sous son nom que s'abrita une réforme qui n'a jamais

(1) *Hermippus, qui de tota ea arte diligentissime scripsit et viciens C milia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positis explanavit, praeceptorem, a quo institutum diceret, tradidit Agonacèn, ipsum vero quinque milibus annorum ante Troianum bellum fuisse, mirum hoc in primis, durasse memoriam artemque tam longo aevo, non commentariis* (non pas des commentaires, mais au sens normal ancien, des documents) *intercedentibus, praeterea nec claris nec continuis successionibus custoditam* (PLIN., *n. h.* XXX, 4).

(2) M. WELLMANN, *Die φυσικά des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa* (Académie des sciences de Berlin, Classe de philosophie et d'histoire, 1928, n° 7), dont fait grand état le R. P. Messina, n'a pas eu la naïveté de croire qu'Hermippus travaillait d'après Zoroastre : « Il connaît les écrits de Zoroastre sur le contenu desquels il donne des indications détaillées » (MESSINA, *op. l.*, p. 32).

(3) DENKART, III, 420, 3 ss., cité par Messina, p. 35, qui prouve d'ailleurs que la tradition telle qu'elle est ne peut être exacte.

(4) Joh. HERTEL, *Die Zeit Zoroasters*; Leipzig, 1924, mais non Bartholomae (longtemps avant) ni Clemen (1000 ans avant J.-C.), Bartholomae le tient pour une figure historique et ajoute (p. 133). « Mais on manque de tout point d'appui sûr pour déterminer son temps ». Il rejette péremptoirement, et M. Meillet aussi l'identification de Vištaspa son patron avec le père de Darius.

prévalu, mais qui fut si honorable que l'ancienne religion, plus ou moins transformée, fut en quelque sorte placée sous son égide.

Et quand il aurait vécu mille ans av. J.-C., il ne serait pas établi qu'il a pu influer sur le Judaïsme, en particulier dans les points indiqués par Bousset. Il est incontestable que Zoroastre a tout à fait la physionomie d'un prophète qui intervient vigoureusement pour le monothéisme moral. S'il a influé sur Israël, ce sera donc sur Amos et tous les prophètes qui ont suivi. Qui oserait l'affirmer? Le Judaïsme qui prêchait le bien, la fidélité à Dieu, qui menaçait du jugement divin, avait de qui tenir. Que lui aurait appris Zoroastre? Il n'est même pas exact que sa prédication ait eu un horizon plus universel. Il voudrait que la réforme sortît de son pays, mais il ne parle que des Touras (1); il ne s'adresse même pas aux îles lointaines, comme faisait déjà Isaïe.

Sa parole entraînante suppose que les préceptes du bien sont connus. Les Gâthâs sont le *fervorino* qui doit enlever les âmes après une exposition des devoirs du croyant. Il ne met en relief que deux points particuliers : la foi en le seul Mazdah, escorté de son cortège d'abstractions, personnifiées et presque des personnes divines, puis les égards dus au Bœuf.

Le second point n'est sûrement pas saillant dans le Judaïsme ; le premier, c'est-à-dire le monothéisme, y est enseigné avec plus de pureté et selon une tradition aussi ancienne que le peuple.

Ce n'est pas à lui non plus que le Judaïsme aurait pu emprunter ses prétendues tendances dualistes, mais plutôt à la religion commune que nous retrouverons plus loin.

Il ne fait pas espérer des temps messianiques. Il est vrai qu'il attend un grand bien de sa prédication, si les hommes et surtout les puissants se convertissent, mais il n'est pas même sûr du succès. Les Gâthâs, quoi qu'en disent Clemen et d'autres, ne parlent pas de la résurrection. Elle n'est pas nommée, et on n'a pas le droit de la supposer parce que les âmes des morts sont dans des lieux distincts et prennent de la nourriture. Les morts babyloniens avaient leur demeure, et se nourrissaient de déchets nauséabonds. Zoroastre, en cela sans doute fidèle écho de la religion ancienne, sépare après la mort les bons et les méchants. Mais les Gâthâs opposent couramment la vie actuelle, qui est corporelle, et la vie future des bons, qui est spirituelle, du moins telle que l'entend Bartholomae. La résurrection ne paraît toujours pas, et le discernement, connu aussi des Juifs, ne se fait pas automatiquement par le passage sur le pont du Séparateur. Des deux côtés nous trouvons le feu vengeur, et l'on serait tenté de reconnaître ici une dépendance. Une coïncidence n'est cependant

(1) *Yasna* XVII, 2. D'après Barth. une peuplade iranienne.

pas impossible, et en tout cas la doctrine des Juifs a une marque d'origine palestinienne, puisque le feu de la Géhenne est celui de la vallée, proche de Jérusalem, où l'on offrait à Moloch des enfants passés par le feu.

Il n'y a donc entre le Judaïsme et les Gâthâs, si on les envisage séparément, aucune ressemblance caractéristique dans le détail.

Mais nous devons revenir au problème, tel qu'il a été posé par la plupart des critiques, qui envisagent l'iranisme comme un tout où ils pêchent des ressemblances, au moment où l'esprit de la religion des Perses est beaucoup moins pur que dans les Gâthâs.

Les auteurs grecs ne sont pas à négliger. Car les Grecs n'ont pas cessé, depuis Hérodote, de s'intéresser à la religion des Perses, ils ont pu nous transmettre des renseignements sûrs, depuis surtout que des rois macédoniens ont régné sur l'Iran. Il faut donc s'y reporter et en faire usage, à la condition d'interpréter les textes en eux-mêmes, non d'après les gloses émanées des temps chrétiens.

Aristote range les mages parmi ceux qui admettent « un principe bon générateur (1) », ce qui est en parfaite harmonie avec la théologie des Achéménides, attribuant la création à Ahura-mazdâ, qui fut toujours chez les Perses le principe bon. Diogène Laërce a développé ce renseignement selon le système du dualisme (2) : « Aristote dans le premier livre sur la philosophie dit que les Mages sont plus anciens que les Égyptiens, et dit qu'il y a chez eux deux principes, un bon et un mauvais démon : l'un se nomme Zeus et Oromasdès, l'autre Hadès et Arimanios. »

Il n'était point encore question d'un premier principe, indifférent, source du principe du bien et du principe du mal, le Temps, en perse *Zerwân*. Il n'apparaît qu'avec Théodore de Mopsueste (début du ve s.) et Damascios (fin du ve s.). Ce dernier est heureux de rencontrer chez les mages des notions sur l'espace ou le temps qui l'avaient préoccupé (3) : « Les mages et toute la race arienne, comme l'écrit aussi Eudème, nomment les uns l'Espace, les autres le Temps, celui qui est tout entier intelligible et l'Un : de lui se discernent le dieu bon et le mauvais démon, ou, comme d'autres disent, la lumière et les ténèbres. Ceux-ci, à leur tour, après la nature indistincte forment une double rangée de puissants : l'une ayant pour chef Oromasdès, l'autre pour chef Arimanios (4).

Il est vraisemblable que Damascios a allégué l'autorité d'Eudème de Rhodes, disciple d'Aristote, qui avait écrit sur le divin, plutôt qu'un péri-

(1) τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι (*Métaph.*, XII, 11, 4).
(2) *Prooemium*, 8.
(3) Il avait écrit sur le nombre, l'espace, le temps (Zeller, III, 2 4e éd. p. 902).
(4) Damasc., *De prim. princip.*, ed. Kopp, 384.

patéticien de moindre envergure, mais il est bien évident que tout son texte est coloré de néo-platonisme, et que le renseignement portant à la fois sur l'Espace et sur le Temps, attribué aux Mages et à toute la race aryenne, ne peut avoir été produit par Eudème dans ces termes-là. Aussi ne peut-on pas se prévaloir de l'existence au IVe siècle de ce Zerwân qui eût mis en échec la conception dualiste de cette époque (1).

C'est le dualisme pur que nous rencontrons chez Théopompe, vers l'an 300 av. J.-C., si Plutarque, comme il semble, a bien reproduit son texte. Après avoir exposé la doctrine de Zoroastre, qui vivait, dit-on, cinq mille ans avant la guerre de Troie, la lutte d'Oromase avec Arimane, la défaite de ce dernier, Plutarque conclut : « Théopompe dit, d'après les Mages, que durant trois mille ans l'un et l'autre de ces dieux est tour à tour dominateur et dominé; que durant trois autres mille ans, ils combattront et feront la guerre l'un contre l'autre, détruisant mutuellement leurs ouvrages respectifs. A la fin c'est Hadès qui aura le dessous: les hommes seront en possession du bonheur; ils n'auront pas besoin de nourriture et ne projetteront point d'ombre (2). »

C'est là, disons-nous, un dualisme pur. Chacun des dieux règne à son tour. Puis la lutte s'engage. Elle se termine par la déroute de Hadès, le Pluton grec qui représente Ariman. Aucune préoccupation philosophique : la lutte n'est pas entre des entités, comme le bien et le mal; elle est entre deux dieux. Quand aura prévalu celui des dieux qui veut du bien aux hommes, ceux-ci seront une humanité bienheureuse. Il n'est pas dit du tout que ce seront les mêmes hommes ressuscités. Aucune mention non plus de la distinction entre les justes et les autres.

Ce qui suit est probablement encore de Théopompe : « Or le dieu qui a tramé tout cela se tient tranquille et se repose un temps qui ne serait pas long pour un dieu, comme serait pour un homme le temps où il dort. » (3)

Quel est ce dieu? Ce n'est pas un des deux adversaires. C'est plutôt quelqu'autre qui décidera de la victoire ou du moins aura imaginé pour ce

(1) M. Cumont, entraîné par l'autorité de Damascios, donne le même sens au texte d'Aristote; mais il ne voit dans « l'hérésie zervaniste » qu'une conception née à Babylone qui ne fut jamais admise dans l'Iran (*Zoroastre chez les Grecs*, p. 9 ss.).

(2) *De Is. et Os.*, XLVII : Θεόπομπος δέ φησι κατὰ τοὺς μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον. Nous avons cité la traduction Bétolaud. A cause de la place du ἀνὰ μέρος avant τρισχίλια et non devant τὸν μέν, nous construirions plutôt : « tour à tour, pendant trois mille ans l'un des dieux est vainqueur et l'autre est vaincu », donc chacun d'eux était vainqueur durant trois mille ans; en tout cas c'est un contresens de traduire avec Mgr Söderblom : « un de ces dieux [les deux adversaires] a régné pendant trois mille ans, tandis que l'autre était sous sa domination » (*op. l.*, p. 244); c'est rayer ἀνὰ μέρος.

(3) Τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, ἄλλως μὲν οὐ πολὺν ὡς θεῷ, ὥσπερ δ' ἀνθρώπῳ κοιμημένῳ μέτριον. Nous ne pouvons plus suivre Bétolaud : « Le dieu qui aura produit de tels effets se reposera », etc.

moment le sort de l'humanité future. Son plan est déjà conçu, puisqu'il est même révélé; mais pour le moment il attend. Combien de temps? Tout calcul serait vain. C'est dans l'existence d'un dieu ce qu'est une nuit de repos pour un homme. Mais où est la mesure de l'existence d'un dieu? Si ce Dieu est Yima, il aura déjà pris ses précautions pour repeupler le monde nouveau, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la résurrection (1). Peut-être cependant ce dieu qui sauvera la situation est-il Mithra.

La résurrection a été glissée dans le texte de Théopompe par Diogène Laërce, qui ne le lisait pas sans l'interpréter, comme ont fait si souvent les anciens, comme on le fait encore : « Théopompe, dans le huitième livre des Philippiques, dit que, d'après les Mages, les hommes revivront et seront immortels et que la stabilité des choses serait due à leurs prières (2) ». Énée de Gaza, au ve siècle, a mis les points sur les *i* : « Zoroastre annonce qu'il viendra un temps où aura lieu la résurrection de tous les morts, Théopompe le sait (3). » L'autorité de Zoroastre faisait bien dans un traité chrétien sur la résurrection des morts. Il est vraiment peu critique de préférer ces gloses à la citation de Plutarque qui est textuelle et appuie ce qu'il a dit auparavant, apparemment d'après diverses sources. Même d'après son propre résumé, postérieur de plusieurs siècles à Théopompe, Plutarque ne parle pas de résurrection (4) : « Un temps viendra, et il est déterminé, où Arimane, disent-ils (les Mages), introduisant la peste et la famine, périra entièrement de toute nécessité, et disparaîtra par suite du ravage que ces fléaux exerceront. La terre ne sera plus qu'une surface plane; il n'y aura plus qu'un seul genre de vie, qu'une seule forme de gouvernement; tous les hommes jouiront d'un bonheur parfait, et parleront la même langue (5). »

On aura noté que dans ce dernier terme du conflit, il n'y aura même aucune fin du monde. Pas d'eschatologie pour l'univers. La lutte entre les dieux étant terminée, la terre est aplanie, et les hommes y vivent dans des

(1) *La religion des Perses*, p. 32 ss.

(2) *Prooem.* 9; ὁ καὶ ἀνκβιώτεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐκκλήσεσι διαμένειν.

(3) *Fragm. histor. gr.*, I, p. 289 : Ὁ δὲ Ζωροάστρης προλέγει, ὡς ἔσται ποτὲ χρόνος, ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται.

(4) Bousset (p. 516, n. 1) l'a trouvée dans l'inscription d'Antiochus de Commagène (Ditt., *Or. gr.*, 383), nommé en 69 av. J.-C., très fier de son origine perse, — mais grâce à un contresens. Le roi dit que son corps ayant envoyé son âme pieuse vers les trônes célestes de Zeus Oromasdès reposera [dans son tombeau] pour le temps indéfini : σῶμα μορφῆς ἐμῆς πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν προπέμψαν εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα κοιμήσεται, rendu : « jusqu'à l'avènement de l'âge sans fin ». Mais εἰς n'est pas ἕως et ne marque pas une péripétie; avénement est ajouté. Il est clair que le roi fonde un culte à jamais (l. 112 et l. 10), parce que son corps reste sur la terre. Le terme προπέμψαν pourrait signifier que le corps envoie l'âme d'avance pour la rejoindre ensuite; mais cela n'étant indiqué par rien, le sens d'envoyer est le plus naturel. Loin que le roi professe la religion de Zoroastre, il est le fidèle d'Ormuzd et de beaucoup d'autres dieux qu'il honore par des statues et des sacrifices.

(5) Trad. Bétolaud.

conditions meilleures. Pas de trace de conflagration. Ahriman périt par les fléaux qu'il a déchaînés.

Ici se présente le problème fondamental de la religion des Perses. Le dualisme pur, qui met en face deux personnalités divines, est-il l'état le plus ancien de la religion, ou bien la personnalité d'Ahriman s'est-elle dessinée peu à peu, de façon à le poser en véritable rival d'Ormuzd, quoique destiné à être vaincu? Si les Gâthâs sont antérieures à Cyrus, et le plus ancien témoignage que nous ayons de la religion des Perses, il faudra pencher vers la seconde position, et c'est bien ce que fait M. Meillet. Il donne comme incontestable « que la personnalité d'un *angrō mainyuš* n'est pas fermement constituée dans les gâthâ » (1), par où il entend qu'elle n'est pas encore constituée, car si le système gâthique n'est pas dualiste, « le mazdéisme sassanide a tendu vers le dualisme » (2). Et en effet, il n'y a pas de milieu : ou l'opposition du bon et du mauvais esprit n'est, dans les gâthâs, qu'une première esquisse philosophique qui a abouti au dualisme religieux (3), ou c'est une opposition adoucie et réfléchie substituée à l'opposition naturelle de deux dieux, le prophète, qui fait un appel confiant à la justice, ayant réduit le mauvais esprit à n'être qu'une opposition non pas même à Ormazd, mais à son bon esprit.

Nous avouons ne pouvoir comprendre l'enthousiasme des Gâthâs pour Mazdâh que de cette façon : elle est la seule possible si le dualisme est ancien dans la religion des Perses. M. Meillet le repousse jusqu'aux Sassanides. Or il existait au temps de Théopompe. Un texte isolé de Plutarque (4), d'autant plus décisif qu'il n'est pas doctrinal, mais purement historique, prouve son existence sous les Achéménides : Amestris, femme de Xerxès, ensevelit vivants douze hommes en l'honneur d'Hadès. Hadès est Ahriman, un dieu redoutable, assimilé au dieu grec des morts. Le dualisme existe donc alors sous sa forme naturiste. Si les rois n'en parlent pas dans leurs inscriptions, c'est qu'ils sont les fidèles d'Auramazdâ, leur dieu, qu'ils proclament le plus grand de tous, le créateur; ils ont pris son parti. Quant aux Gâthâs, s'ils n'en parlent pas nettement, c'est pour le rejeter (5) ou pour l'estomper dans une opposition philosophique. D'ailleurs c'est un principe de l'histoire des religions que la philosophie ne crée pas les objets de la religion.

Aussi bien le dualisme a toujours été regardé comme le trait essentiel de la religion des Perses, sa caractéristique (6). Serait-ce la création

(1) *Op. l.*, p. 60.
(2) *L. l.*, p. 58, cf. p. 18.
(3) C'est l'opinion du R. P. Messina.
(4) *De superst.*, 13.
(5) Texte cité plus haut de *Yasna*, 44, 3-5.
(6) Peut-être dès la période indo-iranienne (*La religion des Perses*, p. 28 n. 4).

d'un prophète, fût-il homme de génie? Deux états de la religion étant donnés, l'un naturiste, où l'opposition est entre deux dieux qui sont comme la lumière et les ténèbres, qui luttent d'abord à forces égales, et un état où l'opposition est morale entre le principe des bonnes actions et celui des mauvaises actions, peut-on douter que le plus philosophique, le plus moral, le plus élevé dans l'ordre religieux soit le second dans l'ordre du temps? En Grèce Socrate a lutté pour une pratique de la justice en dépit de l'indifférence des dieux : l'auteur des Gâthâs nous paraît dans la même situation, quand « il admet que la pensée de l'homme pieux est le sacrifice par excellence » (1). Après Socrate il ne fut plus possible de concevoir les dieux, philosophiquement, sinon comme justes et bons, mais ils continuèrent de régner tels qu'ils étaient, avec plus de vices que de vertus. Le prophète des Gâthâs ne réussit pas à supprimer les dieux, ni les sacrifices; mais du moins il introduisit une notion de morale qui domina dès lors plus largement dans la religion, il se prononça pour le bien avec une énergie communicative.

On pourrait objecter que le nom même d'*Angra Mainyu*, « le mauvais esprit », prouve qu'il se présenta dès son origine comme adversaire du bien. Mais était-ce comme esprit du mal, selon notre manière de parler, c'est-à-dire qui suggère le mal moral, ou comme esprit méchant? Les esprits méchants ne pouvaient manquer en Perse pas plus qu'ailleurs, et c'est à eux que les peuples dits primitifs rendent le plus d'hommages. Il faut empêcher leurs méfaits : le dieu bon n'a qu'à suivre son caractère pour être bienfaisant. Si les Gâthâs les ont acceptés sans leur donner une physionomie nette (2), c'est que, comme pour Angra Mainyu lui-même, elles ne veulent pas qu'on s'effraye de leur individualité puissante.

Celui qui était le dieu méchant, — Hadès, dieu des morts, — et recrutait son royaume en déchaînant des fléaux, est devenu l'Esprit instigateur du mal et dès lors il a été opposé à l'esprit bon, *spento mainyu*.

Ce dernier fit alors son apparition comme une force du Dieu bon. Des intermédiaires apparaissent, nouveau signe de modernité et de gnose. Angrâ Mainyu descend d'un degré par le fait même qu'il n'est plus l'adversaire d'Aurmazdâ, mais seulement du bon esprit (3) : « Je vais proclamer en premier lieu les deux esprits du monde, dont le plus saint a ainsi parlé au mauvais; ni nos pensées, ni nos enseignements, ni nos pensées actives, ni nos convictions, ni nos paroles ni nos actes, ni nos personnalités religieuses, ni nos âmes ne sont d'accord ». Ces admirables paroles, au contraire du texte de Théopompe, n'expriment-elles

(1) Meillet, *l. l.*, p. 56.
(2) Meillet, *l. l.*, p. 62.
(3) Citation de Y. xlv, 2, traduction Meillet, *l. l.*, p. 60.

pas un esprit religieux habitué à l'analyse psychologique du bien et du mal, transposant dans le domaine moral des divinités religieuses naturistes?

C'est seulement la religion des Gâthâs dont Bousset a dit que, sous sa forme la plus pure elle est au même rang que la religion juive elle-même (1). L'exagération est flagrante, car, si les Gâthâs tendent au monothéisme, elles ne le proclament pas ouvertement. Mais enfin des deux côtés on trouve un même élan vers le bien, un appel à la justice, une foi invicible dans le jugement de Dieu, une tendance à user d'abstractions théologiques (2).

Un Perse d'un grand génie religieux s'est élevé à ces hauteurs, mais peut-on parler de la religion de tout un peuple, quand les Gâthâs sont si visiblement la prédication d'une réforme? Et si cette réforme a d'abord échoué dans son pays, du moins en grande partie, comment ses effets se seraient-ils fait sentir en Israël? Où est le point de contact?

Nous assistons ici à une étrange volte-face de la critique. Elle ne s'arrête pas à ce contact, qu'on croirait tout indiqué, des Perses avec leurs sujets juifs. Elle prétend que le contact s'est établi à Babylone, après la conquête par les Perses. Il se fit là un mélange des conceptions iraniennes et babyloniennes, et Bousset affirme que « depuis l'exil, Babylone était le point central de la religion juive » (3). Ce n'est pas exact. Depuis que les plus zélés des Juifs exilés étaient retournés à Jérusalem, la cité sainte fut seule le foyer de la religion. D'ailleurs a-t-on prouvé que la religion iranienne a gagné beaucoup de terrain à Babylone? Les Perses, à cette haute époque, ne semblent pas avoir pratiqué le prosélytisme. Cyrus, vainqueur, restaure les sanctuaires de la Mésopotamie, loin d'y installer le culte du feu (4). En Égypte, il est vrai, Cambyze intervint brutalement contre les Apis, mais ses successeurs se gardèrent d'imiter sa folie (5). Où sont les traces iraniennes dans la religion de l'Égypte? Si les astrologues de Chaldée ont été appelés des Mages, c'est que les Mages s'étaient faits leurs disciples, si bien que Zoroastre lui-même devint le type de cette caste discréditée. Puisqu'on tient à comparer au judaïsme la religion des Perses à l'état pur, il faudrait donc qu'elle se fût filtrée dans le syncrétisme qui régnait à Babylone. C'est chercher un refuge dans l'inconnu.

(1) *Op. l.*, p. 481.

(2) On ne nie pas l'existence de ces expressions avant Zoroastre. Mais l'emploi qu'il en fait suppose une réflexion théologique. C'est de cette sorte que la Torah fut regardée dans le rabbinisme comme un être divin préexistant, et que les musulmans se demandèrent si le Coran est créé ou incréé. De même *Aša*, « la bonne religion », est devenue le principal assistant de Mazdâh. Et comme la déesse Vénus est devenue l'amour, la déesse *Harvatat* (boisson) a pu devenir la béatitude.

(3) Bousset-Gress., p. 481.

(4) R. P. Dhorme, *Cyrus le Grand; RB.*, 1912, p. 22 ss.

(5) Représentations des Achéménides avec des divinités égyptiennes (Messina, p. 89).

M. Cumont, en affectant de ne pas prendre parti, souligne la difficulté : « Lorsqu'on constate une ressemblance entre une croyance mazdéenne et une doctrine hellénique, on peut toujours se demander si c'est à la Perse ou à la Grèce que revient la priorité ou si l'une ou l'autre ne sont pas inspirées par les spéculations « des Chaldéens ». Qui des trois peuples a imaginé d'abord telle ou telle conception? Qui l'a développée? Qui l'a définitivement formulée? Dans la plupart des cas, il est impossible d'en décider » (1).

Revenons enfin à la quadruple coïncidence qui a frappé Bousset, entre le Judaïsme et la religion des Perses. Il est aisé de constater qu'elle n'existe pas, si l'on n'envisage que les Perses contemporains du Judaïsme. La conflagration du monde n'est point une doctrine de l'Iran, et n'est même pas commune dans le Judaïsme, car la Sibylle appartient à l'Égypte. Dans l'ancien Iran, on craignait plutôt une catastrophe par le froid. Héraclite d'Éphèse (VIe siècle) admettait cette conflagration, mais c'était une conséquence de son système sur le feu essentiel.

La croyance en la rétribution est générale dès le VIe siècle av. J.-C. Chez les Perses, le discernement des justes et des coupables se fait mécaniquement en passant ou en ne passant pas le pont de séparation (*Çinvat*). Voilà un trait caractéristique. Rien de semblable dans le Judaïsme. La fin du monde est envisagée, ou plutôt la transformation des choses en un monde meilleur, doctrine qui est déjà dans Isaïe, et qui n'est pas particulière aux Perses, sans aucun trait spécifique commun. La résurrection des corps est attestée chez les Juifs, mais elle n'est en termes exprès ni dans les Gâthâs, ni dans les attestations grecques anciennes.

Le dualisme nous a paru appartenir au vieux fond de la religion de l'Iran. Si on rencontre très nettement, en Égypte et en Babylonie, en Grèce aussi, une lutte entre les puissances de lumière et celles des ténèbres, les dieux bons et intelligents et les puissances désordonnées, nulle part l'équilibre ne se maintient aussi longtemps qu'en Perse. Partout ailleurs les dieux ont triomphé à jamais depuis qu'ils ont organisé les forces du chaos. Mais n'est-ce pas aussi la situation du Judaïsme? Et même il a réduit à l'impuissance les êtres monstrueux contre lesquels Dieu aurait eu à lutter (2). L'origine du péché sur la terre est due à la chute des anges (*Hén.*, VI, ss.). Le pouvoir de ceux-ci est devenu grand par la faute des hommes qui se sont laissé séduire et qui leur obéissent, mais, à proprement parler, la domination des anges-démons s'établit par le polythéisme et l'idolâtrie. C'est par là que Satan, chef des démons, exerce son pouvoir.

(1) *Les religions orientales*..., 4e éd., p. 371.

(2) Léviathan, *Ps.* CIV, 26; *Job*, III, 8; *Is.*, XXVII, 1; — Rahab, *Ps.* LXXXIX, 11; *Job*, XXVI, 12; et dans *Hén.*, LX, 7; *4 Esdras*, XI, 49-52.

Dieu triomphera aisément quand il lui plaira d'intervenir. La personnalité de Satan a ses racines dans l'ancien Israël. Son pouvoir est mieux compris, jugé plus redoutable, à mesure qu'apparaît mieux l'opposition que le péché et surtout l'idolâtrie font à l'ordre voulu par Dieu.

Au surplus, nous ne devons ni oublier ni dissimuler que l'opposition de Satan à Dieu est beaucoup plus accusée dans le Nouveau Testament que dans le Judaïsme. Elle a été dénoncée par Jésus-Christ lui-même. On comprend qu'au moment où son règne a été menacé, Satan a développé toutes ses ressources. Mais nous nous en tenons ici au Judaïsme antérieur. Dans le livre d'Hénoch où l'on voit figurer les satans et même Satan, leur chef (LIII, 3), ce sont souvent des esprits chargés d'exécuter la justice punitive de Dieu (1). Il faut convenir que dans les Testaments des douze patriarches la figure de Béliar est plus accentuée comme génie du mal, mais on sait combien il est difficile de discerner dans cet ouvrage les parties purement juives des additions chrétiennes. Béliar est d'ailleurs emprunté à l'A. T. Le nom du diable (διάβολος), le calomniateur, ne conviendrait pas à un adversaire de Dieu qui agirait par ses propres forces. C'est un souvenir du rôle de Satan, l'accusateur qui se fait tentateur dans le livre de Job (2).

S'il s'est haussé quelque peu (3), ce n'est point une figure nouvelle venue du dehors. Nous reconnaissons volontiers l'origine persane du démon Asmodée, *Aeshma* qui était un *dâeva* ou démon. Mais il ne paraît que dans le livre de Tobie (4) dont les événements sont situés en Perse. C'est donc un trait de ce qu'on nommerait de la couleur locale, et qui permet précisément de discerner les emprunts véritables des influences alléguées sans preuves.

Sur aucun de ces points il n'y a entre les Perses et le Judaïsme une ressemblance saisissante. Groupés ils ne font pas plus d'effet, parce que dans le Judaïsme le lien qui les attache à l'ancienne religion est organique. La résurrection complète le dogme de la rétribution. Sa place était, par l'évidence des choses, renvoyée à un monde nouveau. L'idée de la fin du monde n'est point une conception religieuse de sa nature. Elle peut être le résultat d'une méditation sur le flux des choses et leur révolution : étant scientifique, il est plus probable qu'elle vient non de Perse, mais de Babylone, comme nous le verrons.

Enfin l'influence perse ne saurait expliquer une transformation dans la conception du Messie, puisque, à proprement parler, il n'y a pas de

(1) XL, 7; LIII, 3; LVI, 1; LXII, 11, etc.
(2) *Job*, et *Hén.*, XVII, 16; XVIII, 9-12.
(3) *Hen.*, x, 5 ss. Azazel.
(4) *Tob.*, III, 8. Encore la forme *Aeshma-dâeva* n'a-t-elle pas été rencontrée.

Messie dans les textes perses anciens. Zoroastre attache la plus grande importance à la conversion de Vishtaspa, seulement afin de gagner l'appui du pouvoir royal à sa réforme : ce n'est même pas un pâle reflet du Messie juif, même tel que le représente le ps. XVII de Salomon. Quant au dieu qui a imaginé la transformation du monde en faveur des hommes, d'après Théopompe, c'est un Dieu qui a son rôle spécial, et qui n'a rien d'un Fils de l'homme ou d'un Élu de Dieu (1).

Il est vrai que l'iranien a un nom qui répond exactement à celui de Sauveur, le *Saoshyant* (2).

Mais dans les Gâthâs, c'est un nom commun appliqué à Zoroastre et à ses compagnons. Ce n'est que dans l'Avesta récent et dans les textes pehlvis que les Saoshyants sont les trois derniers prophètes qui naîtront miraculeusement de la semence de Zoroastre et qui régneront chacun à la fin d'un millénaire. C'est le dernier, *Astvar-ereta* qui a vraiment les traits d'un Messie et qui présidera à la résurrection générale et à la régénération de l'humanité d'après les textes pehlvis. Cette notion récente étant en contradiction avec celle des Gâthâs, est selon toute apparence un emprunt fait aux chrétiens. Sans le concéder Bousset reconnaît que le Saoshyant perse n'a pas grand'chose de commun avec le messie juif (3), dont les origines sont anciennes et authentiques.

Nous pouvons donc conclure. Parle-t-on de l'ancienne religion naturiste des Perses? On ne prétend pas qu'elle ait agi sur le Judaïsme. S'agit-il des Gâthâs? Nous les regardons, sinon comme dépendantes du Judaïsme, du moins comme issues d'un mouvement parallèle à celui qui a donné naissance aux apocalypses juives, et qui en tout cas n'a pu inspirer au Judaïsme ni la conception du jugement du monde, ni le dogme de la résurrection des corps, ni le dualisme, ni la croyance au Messie.

Quant aux textes fixés tout au plus au IV[e] et au V[e] siècle ap. J.-C., et à plus forte raison aux textes du IX[e], ils ne peuvent entrer en ligne, non seulement parce que plus récents, mais aussi à cause du mélange des éléments qu'ils contiennent et qui ne peuvent être tous anciens.

Au fond, toute cette question de l'influence de la religion des Perses sur le Judaïsme ne nous paraît pas posée d'une façon assez concrète. Les critiques lisent l'Avesta et les autres livres, ils y trouvent quelques

(1) Notre conclusion négative est aussi celle de M. SCHEFTELOWITZ, *Die altpersische Religion und das Judentum. Unterschiede Uebereinstimmungen und gegenseitigé Beeinflüssungen* Giessen, 1920. — Nous avons indiqué quelques réserves à faire sur la méthode dans *RB.*, 1923, p. 151 ss.

(2) On dirait même influencé par le grec, si je comprends bien Casartelli, dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, p. 137 (v° Salvation), où Saoshyant participe futur de *su* ou *sav*, « profiter, sauver » est rapproché du grec σάω comme *temptingly reminiscent.*

(3) BOUSSET, *op. l.*, p. 513 n. 1.

passages élevés, ils les extraient, les coordonnent méthodiquement, les rapprochent des doctrines du judaïsme, ne s'étonnent pas de l'influence qu'elles ont pu exercer sur lui. Il faudrait sortir des livres, et se demander comment cette religion étrangère apparaissait aux Juifs dans sa pratique quotidienne et dans sa vie. Elle était sans doute à peu près ce qu'elle fut aux temps chrétiens, même moins élevée, d'autant que la réforme zoroastrienne n'a cessé de gagner du terrain jusqu'à prévaloir sous Sapor. Les chrétiens n'y voyaient qu'une religion de polythéistes, ou, comme ils pensaient, d'adorateurs des démons, un mélange de superstitions plutôt qu'une religion véritable (1). C'est sûrement l'effet que l'ancienne religion des Perses produisit aussi sur les Juifs et sans un prestige spécial de science ou de philosophie. Comment auraient-ils été seulement tentés de se mettre à cette école, ou gagnés par une exposition morale beaucoup moins précise que la leur?

On doit le dire cependant. Cette religion perse de la guerre entre le bien et le mal, qui ne conduisait au triomphe du bien que dans un règne de l'au-delà donnait une importance suprême à la lutte où chacun était engagé. Le règne du vrai Dieu n'était pas attendu sur la terre, c'était seulement le Paradis (*Yasna,* XXXI, 6 etc.). Tout l'accent était donc transporté sur les destinées individuelles après la mort. Une semblable religion, si elle a été clairement conçu dès lors n'a-t-elle pas influé sur les réflexions des hommes pieux revenus de captivité sous l'égide de Cyrus? Il se pourrait assurément. Toutefois cette suggestion n'était saine qu'à la condition de n'admettre qu'un seul vrai Dieu, maître absolu dans ce monde comme dans l'autre, son règne étant commencé à bas, et consommé dans l'éternité.

II. L'influence prétendue de l'Iran sur le Judaïsme a été entendue tout autrement dans l'école nouvelle fondée par Reitzenstein. Elle s'intéresse surtout au mystère du salut. Cette école ne recule pas devant le paradoxe. C'est à travers les textes mandéens et manichéens que M. Reitzenstein poursuit et restaure une doctrine du salut qui « avait pénétré déjà dans les temps préchrétiens jusqu'aux frontières de Judée, même jusqu'à l'Égypte » (2). Dans son passage à travers l'Asie antérieure, la religion iranienne s'était sans doute mélangée, et M. Reitzenstein ne pretend pas

(1) Voir dans l'étude de M. Nau « sur la transmission de l'Avesta » (*Revue de l'hist. des rel.*, t. 95, 1927) de nombreux textes syriaques exprimant le mépris pour la loi des Mages, comme ceux-ci tiennent les chrétiens pour des suppôts d'Ahriman. Si les jacobites et les nestoriens prirent l'étrange parti de faire apprécier leurs différends par les *mobeds,* c'est qu'ils étaient devenus très puissants dans l'État.

(2) *Das iranische Erlösungsmysterium,* Religionsgeschichtliche Untersuchungen von R. REITZENSTEIN; Bonn, 1921, p. 92.

pouvoir l'atteindre sous une forme pure, mais le mérite du philologue classique sera précisément de remonter au foyer principal, qui est l'Iran, et d'y découvrir le dogme du salut, celui de l'Homme Dieu. « Cet homme est en persan le rénovateur du monde, le dépositaire du message et de la force de Dieu, le Sauveur pour toute la race, mais en même temps le sauvé, qui doit remonter au ciel comme premier corps lumineux, un Dieu, et en même temps le représentant idéal des âmes, la grande âme » (*l. l.*, p. 116). Rien qui approche plus, on le voit, du mystère central du christianisme.

Nous avons essayé de montrer (1) quelle base fragile étaient pour ces déductions les écritures manichéennes, mieux connues, grâce à des découvertes récentes, mais qu'un regain de popularité ne saurait vieillir (2), et on ne peut révoquer en doute l'intention de Mani de se rattacher à Jésus.

Reitzenstein a sans doute compris la nécessité de s'appuyer sur quelque document plus purement iranien. Il a prié M. H. H. Schaeder de le lui fournir, et de là un livre en partie double : les doctrines grecques, c'est-à-dire trahissant l'influence de l'Iran, par Reitzenstein; les doctrines iraniennes par Schaeder (3).

Il fallait, en effet, en venir là, mais cette confrontation devrait, selon nous, suffire à faire évanouir toute cette fantasmagorie. Ce n'est pas assez que M. Schaeder fasse profession de s'appuyer sur le *Bundahišn*, dont l'âge, dit-il, ne l'intéresse pas, puisque sa tradition remonte au ve siècle avant notre ère (4). Cette tradition elle-même, il a l'obligeance de la transcrire et de la traduire. Nous pouvons ainsi juger ce qu'il en est de cet homme primitif, ou, comme dit M. Salvatorelli, résumant le système de Reitzenstein : l'âme humaine, un être céleste qui est descendu sur la terre, a été emprisonné dans la matière, a été libéré (racheté) et libère (rachète) les individus, mythe rattaché à la fin du monde et à la résurrection finale (5). Que voyons-nous (6)?

Après avoir créé le ciel, la terre, l'eau, les plantes, Ohrmazd créa le bœuf unique au bord du *Daitya*, brillant comme la lune, d'une hauteur

(1) *RB.*, 1922, p. 282-286.

(2) Prosper Alfaric, *Les Écritures manichéennes*, I, Vue générale; II, Étude analytique; Paris, 1918. Textes pehlevi et vieux turc, provenant surtout de Tourfan, ou chinois, dont M. Alfaric écrit (I, p. 137) : « Quand bien même tous le seraient (authentiques), on ne pourrait les utiliser qu'avec une grande réserve. Car le plus grand nombre ne portent aucune date. La plupart n'ont même pas de titre. On ne connaît ni leur pays d'origine ni même leur auteur », etc.

(3) *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*; Leipzig et Berlin, 1926.

(4) *L. l.*, p. 209.

(5) *From Locke to Reitzenstein*, the historical investigation of the origins of Christianity, dans *The Harvard theological Review*, oct. 1929.

(6) *Studien...*, p. 214-233, que nous analysons.

de trois *nay*, pour l'aider pendant le temps du mélange, c'est-à-dire, assure-t-on, de la lutte entre la création divine et la création diabolique. Le sixième jour il créa Gayomard, brillant comme le soleil, haut de quatre *nay* et large d'autant, ce que nous devons entendre : en forme de boule. C'est le fameux homme primitif, littéralement : « vie mortelle », ce qui n'a rien de divin.

Gayomard était en face du bœuf sur l'autre rive. Notez que c'est seulement par induction qu'on peut attribuer l'homme primitif à Zoroastre. Le bœuf et l'homme reçoivent du ciel la semence pour propager leur espèce, venue du feu et non de l'eau. Le créateur fait une pause durant les cinq jours épagomènes, que les uns nomment les jours des Gâthâs, les autres la *pentade*. — On voit combien tout cela est ancien !

L'adversaire va s'attaquer à la dernière création d'Ohrmazd. Celui-ci ne peut que donner un narcotique au bœuf afin que sa mort soit plus douce. M. Schaeder pense qu'il en était primitivement de même de Gayomard. Dans le texte qu'il reproduit, Ohrmazd amène le sommeil (1) (un beau jeune homme de quinze ans) sur Gayomard. Quand il se réveille, la nuit est descendue, les puissances mauvaises luttent contre les planètes : il ne leur reste plus qu'à accabler Gayomard. Mais elles n'y réussissent pas parce que son temps n'était pas venu; il lui restait trente ans à vivre. Quand l'adversaire se présente de nouveau, Ohrmazd donne un narcotique à Gayomard : celui-ci tombe sur le côté droit et meurt. Explications sur son horoscope; il meurt au moment où Saturne domine. Schaeder reconnaît l'évidence des influences babyloniennes. Gayomard mort, sa semence se répand sur la terre et en quarante ans sort le premier couple humain, Mahryag et Mahryanag, dont l'office est d'achever le monde, d'affaiblir les démons (*dēvo*) et d'anéantir le mauvais esprit.

Nous avons vu Gayomard engendrer après sa mort le premier homme et la première femme : homme et femme sont les noms communs employés ici comme des noms propres. Par des conclusions linguistiques assez ardues, Schaeder fait remonter cette origine des hommes avant le moment où les Arsacides auraient fait traduire l'Avesta (sous Vologèse Ier, 51-77 ap. J.-C.).

Il lui paraît néanmoins vraisemblable que de là est venu le jeu de mots de la Genèse (II, 23b) sur la femme (*išša*) issue de l'homme (*iš*). Nous ne voulons pas conclure le contraire, en vertu des dates, car deux langues ont pu, sans emprunt, donner à la femme un nom dérivé de celui de l'homme (*vir* et *virago*). Une autre conception faisait sortir de Gayomard

(1) M. Schaeder se plaint qu'on a traduit à tort « sueur », et qu'on en a tiré les combinaisons mythologiques les plus hardies (p. 217 notes).

les dix espèces des hommes. Schaeder s'en désintéresse (p. 226, note). Enfin une troisième conception faisait sortir du mourant les métaux : la tête, le sang, la moelle, les pieds, les os, la graisse, la chair, la sortie de l'âme produisent le plomb, l'étain, l'argent, l'airain, le cuivre, le verre, l'acier et l'or. Cette vue est sans doute analogue à la théorie qui fait de l'homme un monde en abrégé (*microcosme*) : mais elle est évidemment en contradiction avec le thème primitif de la création du premier homme au pays aryen, sur le bord d'un fleuve, naturellement au point central du monde.

Le vieux récit concluait : « Parce que la mort a pénétré dans le corps de Gayomard, la mortalité a atteint toutes les créatures jusqu'à la « transfiguration » (*Verklärung*). Sur quoi Schaeder note seulement que cette idée capitale de l'eschatologie parsie répond le mieux à l'ἀποκατάστασις des Grecs » (p. 229, n. 1). — Observons seulement à ce propos que tout le rôle salutaire de l'homme primitif c'est que, puisqu'il est mort, tous sont morts — jusqu'à la transfiguration. La chute ressemblerait donc à celle dont parle saint Paul (*Rom.*, v, 15); mais les Perses, pas plus que lui, n'attribuent la moindre action au premier homme sur la transfiguration.

Il y a plus. Tandis que Gayomard a été créé comme le bœuf sans qu'il y ait eu rien de divin en lui, c'est seulement sur ses descendants que s'épanche un effluve plus divin.

Le texte nous dit maintenant que la semence émise par Gayomard à sa mort a été divisée en trois parts. Les deux tiers sont confiés à l'esprit du feu, et il n'en est pas question (1), le dernier tiers est confié à Spandarmad, le cinquième des Ameshas Spentas qui est la Terre. Après quarante ans, il en sortit, sous la forme d'une tige de rhubarbe, l'homme et la femme qui avaient le même aspect, si bien qu'on ne savait pas qui était l'homme, qui était la femme. Mais Ohrmazd créa une gloire (2). Qui a précédé? La gloire ou le corps? La gloire, car c'est elle qui donne au corps le libre arbitre. Elle entra donc dans les deux êtres encore à moitié plante, en qualité d'âme, et Ohrmazd leur recommanda la pratique du bien et de ne pas révérer les démons. — Même récit, mais cette fois c'est l'or sorti de Gayomard qui est mis en terre et d'où sort la plante que la gloire d'Ohrmazd transforme en hommes.

(1) Schaeder note que toute cette histoire a été interprétée pour justifier l'union incestueuse du père et de la fille, de la mère et du fils, des frère et sœur. Quelle impression cette « orthodoxie » pouvait-elle faire sur les Juifs? Car elle n'est point du tout récente.

(2) La traduction « gloire » appartient à Schaeder : on traduisait « âme » ou « souffle », ce qui était plus près de la Genèse. Mais même sous sa forme plus spécifiquement perse, cette version qui vient en doublet avec l'origine des dix espèces humaines sorties de Gayomard n'est-elle pas un emprunt à la tradition israélite? Où trouve-t-on quelque chose de semblable dans l'Avesta?

Voilà enfin l'humanité créée avec une étincelle d'origine divine et préexistante : à la manière platonicienne et pythagoricienne, ou d'après la Genèse? Gayomard, l'homme primitif, ne fournit que l'élément matériel. Si nous avons tant insisté sur un document qu'on nous donne comme un témoignage de l'iranisme primitif, c'est afin de n'avoir plus à discuter des origines du Fils de l'homme, de l'Homme-Dieu, Sauveur et sauvé, et de tout ce qui est sorti de l'imagination érudite de Reitzenstein. La pièce démonstrative est en effet écrasante... pour son système. Laissons tomber ce mystère de salut qui est une mystification.

§ 2. — *Babylone.*

D'après la tradition sacrée, Abraham venait d'Our au sud-est de Babylone. L'influence de cette antique patrie sur les traditions hébraïques primitives n'est pas contestée. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici. On se demande si, depuis l'exil et surtout depuis la restauration sous Cyrus, l'influence de Babylone s'est exercée sur le judaïsme pour le faire devenir ce qu'il fut. Dans le domaine purement religieux, on concède généralement que l'antinomie était trop accusée, les haines trop fortes pour que les Juifs aient eu même la pensée de s'assimiler quelque chose d'une religion qu'ils exécraient, de ces dieux que Iahvé avait vaincus en suscitant Cyrus. Mais dans le domaine de la science, surtout de l'astronomie, les Babyloniens ont été les maîtres des anciens, même des Grecs. On soutient maintenant (1) que la précession des équinoxes, dont on attribuait la découverte à Hipparque (IIe s. av. J.-C.) était déjà connue du Babylonien *Kidinnu,* vers 314 av. J.-C., quoique mal calculée de façon à constituer une grande année de 30.000 ans.

De là l'idée de la Grande année, d'un éon remplacé par un autre éon, et la tendance à utiliser cette donnée pour les conceptions des fins dernières des hommes. De Babylone sortit aussi l'astrologie, cette sœur malfaisante de l'astronomie, dont le pouvoir s'étendit jusqu'en Occident. Tout était écrit d'avance dans le ciel, tout s'accomplissait selon les influences astrales : en connaissant sous quelles conjonctions des astres un homme était né, on pouvait prédire quelle serait sa destinée (2).

Calculs des périodes, calculs des destinées, rôle des planètes, action incessante des démons, consultation des présages, philtres nuisibles ou préservateurs, talismans, amulettes, c'était tout un attirail d'apparence scientifique qui envahissait le domaine religieux.

(1) Schnabel, *Berossos,* p. 227 ss., d'après Bousset, p. 503.
(2) Cumont, *Les religions orientales...,* ch. VII, *L'astrologie et la magie.*

Le Christianisme n'a pas toujours réussi à préserver ses fidèles des séductions malsaines de l'astrologie et de la sorcellerie : le judaïsme aurait-il eu plus de succès? Assurément non, et l'on a écrit plus d'une monographie intéressante sur les superstitions juives. Mais nous parlons ici de la religion de l'élite du judaïsme, divisé profondément même sur des thèmes importants, mais qui n'aurait pas consenti, du moins ouvertement, à pactiser avec ce qu'on nommait souvent en gros la magie. Plus ou moins favorables à l'action de Dieu ou au libre arbitre dans les actes humains, ils n'admettaient aucune cause nécessitante à la façon des pratiques suspectes de l'astrologie.

Les calculs sur les périodes mondiales n'avaient pas le même inconvénient. Voit-on cependant que les auteurs d'apocalypses aient adopté ceux des Babyloniens? Les livres sacrés des Juifs étaient les seuls qui leur permissent de diviser l'histoire du monde en un certain nombre d'époques qui dans les temps moins anciens divisaient leur propre histoire. Ils n'ont pas manqué de les noter. En cela aucun emprunt (1). Ils ont aussi opposé le monde actuel au monde futur. Ont-ils donné à l'éon qui précède le jugement la durée de la grande année, qu'on évaluait à 30.000 ans? Non, car le texte grec d'Hénoch parle de 10.000 ans (2).

D'après Sénèque (3), Bérose admettait des conflagrations périodiques, alternant avec des déluges : le déluge biblique devait demeurer unique. On trouve un indice de la conflagration du monde (4) dans *Hénoch* LII, 6 qu'on attribue d'ailleurs à une influence iranienne.

Mais le texte dit seulement que les six montagnes de métaux « seront toutes devant l'Élu comme la cire devant le feu (5) et comme l'eau qui tombe d'en haut sur ces montagnes, et elles s'amolliront à ses pieds », non point que le monde soit détruit par le feu, mais il devient apte au gouvernement divin avec la destruction de ce qui alimente le luxe et la guerre. Et il en est toujours ainsi. Les Juifs ne s'occupent pas comme les Babyloniens et les Grecs des destinées du monde d'après les éléments qu'il contient, mais de la transformation du monde en vue du règne de Dieu. Ils ne sont point curieux des phénomènes naturels en eux-mêmes, mais soucieux de les ramener à la causalité divine. Il pourra leur arriver d'accepter des données reçues par la pseudo-science babylonienne, qui met partout des génies, qui donne l'intelligence aux planètes, mais en

(1) On ne voit pas que les Apocalypses aient usé des calculs de Bérose, qui paraissent de plus en plus établis sur de bonnes sources babyloniennes; cf. Dhorme, *L'aurore de l'histoire babylonienne; RB.*, 1924, p. 549 ss.

(2) *Hén.*, XVIII, 13.

(3) *Quaest. nat.*, III, 29.

(4) La Sibylle ressortit au judaïsme en Égypte.

(5) Cf. *Ps.* LXVIII, 3, et les deux comparaisons avec le feu et l'eau dans *Is.*, LXIV, 1.

faisant les rectifications nécessaires. L'esprit du tonnerre, de la mer, de la gelée, du brouillard, de la neige, soit; mais l'esprit de la grêle, dont on ne pouvait penser rien de bon est malgré tout un bon ange (*Hén.*, LX, 17). Rien de plus net contre le dualisme et le trop d'empire accordé aux démons.

Il est vrai qu'on trouvait dans la Bible même des monstres qui faisaient vaguement figure d'animaux domptés autrefois par Dieu : Béhémot et surtout Léviathan (*Is.*, XXVII, 1). Désormais on leur donne un sexe à chacun, simple développement de l'imagination, et, pour qu'ils servent quand même au bien des justes, Léviathan (d'après *IV Esd.*, 49-52) leur servira de nourriture. Si les étoiles jouissent de l'intelligence et de l'indépendance — à Babylone les planètes sont des divinités, — et qu'elles se conduisent mal, elles seront enchaînées en attendant un pire châtiment (*Hén.*, XVIII, 3). On pourrait soutenir sans paradoxe que l'influence s'exerce encore, même lorsqu'elle détermine une réaction. Aussi a-t-on proposé de voir dans les sept archanges une hiérarchie opposée aux sept planètes, ou aux sept Ameshas Spentas de l'Avesta. Mais Bousset lui-même reconnaît que ce rapprochement ne saurait être poussé dans le détail, tant les sept anges du judaïsme sont peu caractérisés (1). Il s'agirait donc seulement du nombre sept choisi pour indiquer les sept esprits les plus élevés qui se tiennent devant Dieu.

On les trouve dans Tobie (2). Raphaël est « l'un des sept anges saints qui offrent les prières des saints et se présentent devant la gloire du Saint ». Hénoch éthiopien (3) en nomme six : Uriel, Raphaël, Raguel, Michaël, Saraqiel, Gabriel. Le septième, Remeiel, préposé sur les ressuscités, est ajouté par le texte grec, probablement pour obtenir le chiffre le plus ordinaire. On voit que les noms des anges sont tous formés avec le nom de Dieu, et ils ne sont pas assimilés aux étoiles, puisque, au contraire, ce sont les sept êtres blancs qui amènent les étoiles devant Dieu pour être jugées (4). Les sept anges sont probablement une précision des sept lampes de Zacharie (5), expliquées comme les yeux de Iahvé qui parcourent toute la terre : or il est clair que ces sept lampes sont celles du chandelier à sept branches (6). Nous n'avons donc pas à chercher à Babylone. Aussi bien d'autres textes ne connaissent que quatre anges principaux, qui sont Michaël, Uriel, Raphaël, Gabriel (7), tandis qu'Uriel est remplacé par Phanuel dans le Livre des Paraboles (8).

(1) Bousset, p. 500.
(2) XII, 15.
(3) XX.
(4) *Hén.*, XC, 21.
(5) *Zach.*, IV, 10.
(6) *Zach.*, IV, 2. Il est admis que l'Apocalypse de saint Jean dépend de Zacharie.
(7) *Hén.*, IX et X.
(8) *Hén.*, XL, 9.

Hénoch parle encore de soixante-dix pasteurs, qui doivent bien être des anges (1). Mais rattacher ce chiffre aux soixante-douze semaines de cinq jours des Babyloniens, comme fait Bousset, c'est à tout le moins se perdre dans une antiquité insondable. D'où vient l'importance du chiffre de soixante-dix dans la Bible? Il est difficile de le dire, mais il était des plus courants avant le Judaïsme. On peut consulter une concordance. Le plus simple est de penser aux anges des nations qui étaient au nombre de soixante-dix selon le nombre des fils de Jacob (2), et qui avaient chacune son ange, ou au conseil des soixante-dix vieillards choisis par Moïse (3). Dieu lui aussi avait ses ministres, formant un conseil d'honneur et chargés de ses missions.

Au contraire nous reconnaissons volontiers que les guides des quatre saisons et des douze mois ainsi que les chefs des mille qui séparent les trois cent soixante jours (4) sont une création astronomique, destinée à mettre tout le monvement des astres sous l'empire des ministres de Dieu. Tout cela appartient au livre des luminaires du ciel (*Hén.*, LXXII-LXXXII), sur lequel nous allons revenir.

La durée du monde ne suppose aucune connaissance des calculs de Bérose. On lui donne 6000 ans parce que mille ans sont un jour pour le monde, et qu'il a été créé en six jours. On pourra ajouter 1000 ans de repos avant l'éternité (5). Tous les calculs sur la durée des temps messianiques postérieurs à notre ère reposent sur des textes bibliques interprétés. Le livre des Jubilés est la preuve la plus éclatante du parti pris de ne pas chercher à l'étranger un système pour calculer les périodes et dater les faits de l'histoire, d'abord de l'humanité, puis d'Israël.

La Géographie eschatologique touchait, elle aussi, à la religion. Mais là encore il faut se défier des apparences d'un emprunt. Ou c'est l'imagination qui parle seule, ou elle se joue d'après des réminiscences. L'arbre de vie futur sera planté près de la Jérusalem nouvelle, mais il rappellera l'arbre de vie du Paradis (*Gen.*, II, 9). Dieu reviendra juger sur le Sinaï (*Hén.*, I, 4), et peut-être la montagne du jugement, dit le trône de Dieu, placée entre trois et trois montagnes, est-elle encore le Sinaï (6). Elle sert à Dieu de trône, et ce trône est en saphir, comme dans Ézéchiel (I, 26) (7). Si le Très-Haut descend au midi (*Hén.*, LXXVII, 1) la réminis-

(1) LXXXIX, 59, d'après Charles, Schürer, Martin.

(2) En combinant *Ex.*, I, 5, avec *Dt.*, XXXII, 8.

(3) *Ex.*, XXIV, 1-9.

(4) *Hén.*, LXXXII.

(5) *II Hén.*, XXXIII, 1.

(6) *Hén.*, XXIV, 3 et XXV, 3, contre Charles et Martin. Par une caractéristique bien étrange, elle est placée entre des montagnes à l'orient, et des montagnes au sud. C'est la situation du *Râs Safsafeh*, dominant la plaine comme un véritable piédestal, avec des montagnes à l'orient, et dominé au midi par le *Dj. Mousa* et le *Dj. Katherin*.

(7) Cf. le saphir sous les pieds de Dieu au Sinaï, Ex. XXIV, 10.

cence n'a rien de babylonien : c'est la situation du Sinaï par rapport à la Palestine. Si le jardin de justice est au nord (*Hén.*, LXXVII, 3), l'idée première vient peut-être de Babylone, mais elle était acclimatée dans Israël (1). Hénoch parle aussi de sept fleuves. Pour avancer que leur cours a été emprunté au haut plateau de l'Iran, il faut que le premier soit l'Araxe qui se jetterait dans la Caspienne, nommée la grande mer. Mais ce peut être le Nil, censé venu de l'Occident. D'ailleurs les fleuves ne sont même pas nommés, non plus que les sept îles (2).

Le système astronomique d'Hénoch dans le *Livre du changement des luminaires du ciel* (LXXII-LXXXII) ne nous paraît pas non plus emprunté à la Babylonie. Peut-être les portes du ciel par où passe le soleil sont-elles en effet une réminiscence de termes sémitiques datant des premières origines des Hébreux, où le terme s'était perpétué (*Ps.*, LXXVIII, 23), mais l'auteur paraît si peu soucieux d'emprunter qu'il s'efforce plutôt de créer une année solaire autonome de 364 jours (3), qui paraît bien avoir été déduite de l'histoire du déluge (4). Dans ces conditions il serait plus juste de dire avec Charles (5) que ces portes sont destinées à *dispenser* de l'emploi des signes du zodiaque que de souligner avec Martin (6) qu'elles *répondent* aux douze signes du zodiaque babylonien.

Naturellement ces portes par où passe le soleil servent à indiquer l'augmentation successive des jours et des nuits. L'auteur constate que les jours les plus longs sont doubles de la nuit, c'est-à-dire de 16 heures (7). On a remarqué que cela supposait une latitude d'environ 41° (8) ce qui conviendrait mieux à la Macédoine qu'à la Babylonie : mais l'auteur aura pris les choses très en gros : en Palestine il y a des jours de fait de 15 heures. D'ailleurs ces points, et d'autres qui ont été énumérés (9), ne touchent pas à la religion elle-même. Il a été plus facile

(1) *Is.*, XIV, 13.

(2) *Hén.*, LXXVII, 8, deux près de la terre et cinq dans la grande mer : ce sont les cinq de *Jubilés* VIII, 29.

(3) LXXXII, 32.

(4) Charles (d'après Bacon), *Jubilés*, p. 561. A la vérité il dit aussi 360 jours !

(5) Sur LXXII, 8.

(6) *Hénoch*, p. 165, note. Il faut d'ailleurs reconnaître que le Judaïsme postérieur se montra beaucoup moins scrupuleux comme le prouvent les représentations en mosaïque du zodiaque dans les deux synagogues récemment découvertes de *'Aïn Douq* (*RB.*, 1921, p. 242) et de *Beit-Alpha* (*RB.*, 1930, p. 265 ss.) ; dans les deux cas le soleil sur son char est figuré comme un jeune homme, les signes du zodiaque sont représentés et nommés. La mosaïque de Beit Alfa est datée du règne de Justin. Justin Ier de 518 à 527 ou Justin II de 565 à 578 ; celle d'Aïn Douq semble être du IIIe s. de notre ère.

(7) LXXII, 28 ss.

(8) Martin, sur LXXII, 34. Dans Charles le 49e degré !

(9) MARTIN, *Le livre d'Hénoch*, CII : « Le division du monde par les Babyloniens en sept *tapqâti*, sept zones... a inspiré sans doute plusieurs divisions géographiques en sept parties, v. g., sept montagnes, sept fleuves » mais les auteurs d'Hénoch, comme celui des Jubilés, avaient le nombre sept dans le sang, héritage de leurs ancêtres.

de les rapprocher des antiques poèmes babyloniens que de la situation scientifique qui a suivi la conquête d'Alexandre. Ce sont d'anciennes réminiscences déjà adaptées, plutôt que des emprunts même inconscients du Judaïsme.

Charles n'a pas eu tort de dire (1) que « le but de l'auteur de ce livre est de combiner en un système les diverses expressions de l'Ancien Testament regardant les phénomènes physiques ». Le Judaïsme à cette époque, avant 135 av. J.-C., est en matière scientifique beaucoup plus soucieux de coordonner ses propres éléments que de s'informer ailleurs et de s'ouvrir à la science naissante de l'astronomie.

§ 3. — *L'Égypte.*

Les ancêtres des Juifs ont été campés en Égypte. Il est impossible qu'ils n'aient pas subi l'influence de cette vieille et prestigieuse civilisation. Les traces qu'on en trouve dans les écrits des Hébreux confirment ce qu'ils nous disent du séjour en Égypte et l'antiquité de leur tradition (2).

Mais cet antique contact n'est point de notre sujet. On avance qu'il a été repris plus tard d'une façon plus secrète et qu'il a favorisé dans Israël l'efflorescence de la littérature dite de la Sagesse, sentences de morale, règles de vie, proverbes, manière de se bien comporter et de réussir, avec une base de principes religieux. Et il est certain que dès les premières dynasties l'Égypte a excellé dans ce genre, et avec une allure particulière. Chez les Grecs, Hésiode, dans les *Travaux et les Jours*, donne la parole à un frère, Théognis s'adresse à son jeune ami Cyrnos. Chez les Égyptiens, c'est le père qui transmet à son fils la sagesse des aïeux. De même chez les Hébreux. Rien n'empêche de supposer que les demi-Bédouins installés dans le pays de Canaan, si longtemps sous la domination égyptienne, toujours fortement impressionnés par la grande monarchie voisine, se soient mis à son école de sagesse pratique. Toutefois un chef-d'œuvre comme le livre de Job, les sentences d'Ahikar, prouvent quelles dispositions natives leur permettaient d'y réussir. L'emprunt n'est point aussi démontré qu'il a paru à certains égyptologues dont on a récemment groupé les opinions et les résultats (3).

(1) *Pseudepigrapha*, p. 169.

(2) Étude reprise récemment par M. A. S. Yahuda, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen*, 1929. Voir le compte rendu du P. Dhorme, (*RB.*, 1929, p. 441 ss).

(3) Paul Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*. Neuchâtel, 1929. — La recension du P. Dhorme (*RB.*, 1929, p. 622-624) nous paraît avoir touché juste : la ressemblance la plus signalée, celle de *Prov.*, XXII. 17 — XXIII, 11 avec les Maximes d'Amenemope n'est pas décisive, parce qu'elle n'est pas obtenue sans des changements assez arbitraires du texte hébreu et parce que la suite des sentences n'est pas la même.

Les analogies se poursuivent jusqu'au temps d'Alexandre, car c'est vers l'an 300 av. J.-C. que M. Lefèbvre a placé le tombeau de famille de Petosiris qui lui a permis de les mettre en lumière. Il conclut cependant que ce parallélisme se réduit, « probablement, à une rencontre fortuite d'expressions et d'idées » (1). Il a souligné d'ailleurs le sentiment très religieux des textes de Petosiris : « Toute la nuit l'esprit de Dieu était dans mon âme, et dès l'aube je faisais ce qu'il voulait » (2).

M. Lefèbvre a surtout insisté sur le mobile dominant de la vertu de Petosiris : « J'ai fait tout cela, en pensant que j'arriverais à Dieu après ma mort » (3).

La rétribution après la mort est en Égypte un thème dont il est difficile d'indiquer d'origine. Il est exprimé d'une façon splendide dès l'Ancien Empire, dans les préceptes de Mirikara (4) :

Quant aux magistrats qui jugent les pécheurs (Osiris et ses assesseurs), sache bien qu'ils ne montreront aucune indulgence le jour où ils jugeront des méchants, à cette heure où ils accompliront leurs fonctions. Malheur si le Sage (Thot) se fait accusateur. Ne te fie pas à la longueur des années, car ils considèrent une vie humaine comme une heure seulement. L'homme survit à la mort, et ses actions sont placées auprès de lui comme son seul trésor. Cette existence-là sera éternelle; bien fou celui qui ne s'en sera pas soucié. Quant à celui qui y parvient sans avoir fait le mal, il vivra là-bas comme un dieu, circulant dans l'autre monde comme le maître de l'éternité.

Le sentiment religieux, pleinement satisfait par cette justice, est heurté cependant par cette pluralité des dieux dont la troupe s'augmente de chaque nouvel élu. D'ailleurs une conception aussi élevée de la valeur des actes bons, qui par eux-mêmes assurent une existence heureuse, était exceptionnelle. Nous l'avons déjà dit (5) : aux origines surtout, l'existence du défunt dans l'autre monde dépendait absolument de la pratique des rites funéraires et demeurait subordonnée à la fidélité de ses descendants à répéter les mots qui avaient valeur d'offrandes pour entretenir sa vie. M. Moore affirme que dans l'Ancien Empire « l'élément moral dans la doctrine est adventice, et toujours subordonné » (6).

Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'au temps de Petosiris l'élément moral et l'élément magique demeurent étroitement unis. Le défunt, admis par

(1) *Le tombeau de Petosiris*, Description, p. 41; déjà dans *RB.*, 1922, 481-488 : *Égyptiens et Hébreux*.

(2) Cette prière nocturne qui prépare l'activité de la journée est une théorie ascétique : dans le *Ps.* XLII, 9, tel que l'ont compris les Septante la même pensée est dans un ordre moins parfait : *In die mandavit Dominus misericordiam suam, et nocte canticum eius. Is.*, XXVI, 9 a bien la méditation ardente de la nuit, mais le matin est une traduction étymologique de Jérôme.

(3) Insc. 116, l. 6. M. Lefèbvre note (p. 41) : « Idée et formule qui se rencontrent déjà au tombeau d'Hapidjefa; GRIFFITH, *Siût*, p. 6. l. 267.

(4) D'après SUYS, *Vie de Petosiris*; Bruxelles, 1927.

(5) Voir plus haut, p. 346.

(6) G. F. MOORE, *History of Religions*, p. 165.

Thot dans sa compagnie à cause de ses vertus, a le pouvoir d'intercéder pour sa postérité. Mais s'il a pris tant de peine pour organiser une sépulture pour son père, pour son frère aîné, pour un fils mort en bas âge, pour sa femme et pour lui-même, avec de nombreuses inscriptions, c'est que de la fidélité des siens à redire ces écritures dépendait sa félicité et même son existence. La prière du mort avait son prix pour les vivants, mais combien plus précieuse aux morts la récitation accomplie par les vivants! Écoutons Petosiris :

J'ai construit ce tombeau dans cette nécropole, à côté des esprits supérieurs qui (se trouvent) là, afin que soit prononcé le nom de mon père et (celui) de mon frère aîné : c'est (en effet) faire vivre un homme que de prononcer son nom » (1).

Voici maintenant un petit Osiris, Thotrekh, fils de Petosiris :

O vivants, actuellement sur terre qui viennent vers cette montagne, et tous ceux qui viendront (dans l'avenir) pour déposer des offrandes dans cette nécropole, ah! prononcez mon nom en versant d'abondantes libations...

Et il promet les plus divines récompenses :

Si vous dites en chaque occasion où on se rend à cette nécropole : « Que ton *ka* jouisse de toutes bonnes choses, petit enfant, dont la vie s'en est allée brusquement, sans que tu aies pu réaliser sur terre tous tes désirs » (2).

D'ailleurs ce jeune mort était innocent :

Quand j'arrivai à cette terre de désolation, (où) les hommes rendent leurs comptes devant le maître des dieux, on ne trouva pas de péché (en moi).

Mélange d'idées très hautes et de pratiques suspectes, nourriture creuse pour un esprit rassis comme celui des Sémites, moins disposés que les Égyptiens à se bercer au murmure des formules contradictoires de ces morts devenus Osiris, et donc divinisés, qui s'évanouiraient — comme les dieux eux-mêmes — faute d'un secours d'une valeur magique, dont dépendent même les dieux. On voit maintenant pourquoi il nous a paru plus conforme à la réalité des choses, aux indications de l'histoire et de la psychologie, que l'idée de la rétribution chez lesé Hbreux, si supérieure à celle des Égyptiens, ait été déduite par un sentiment profond et invétéré de la justice de Dieu et de la perpétuité de l'âme, sans le secours d'un culte extérieur, sévèrement prohibé.

Oserons-nous dire que les inscriptions superstitieuses de l'Égypte, chéries des archéologues, ont déterminé chez les Juifs une pratique

(1) Lefèbvre, *op. l.*, p. 136.
(2) *Op. l.*, 113 s.

contraire, par une réaction plus ou moins consciente? Combien de fois n'avons-nous pas été déçus en visitant des tombes sculptées dans le roc avec un effort, et parfois avec un art admirable, de n'y rencontrer jamais d'inscriptions? (1) Ce silence absolu des tombes qu'on ne craignait pas de décorer, même en empruntant des motifs grecs d'ornementation, est évidemment voulu. Est-il certain qu'on ne craignait pas un emploi superstitieux du nom du défunt, pour l'aider ou pour lui nuire?

La règle a été observée même par les Nabatéens dans le voisinage du pays d'Israël à Pétra (2), malgré un assez grand nombre de proscynèmes ou inscriptions par lesquelles on se recommandait aux dieux (3), proscynèmes qui font défaut dans le pays d'Israël.

Au contraire à Médaïn Saleh (4) les tombeaux sont munis d'inscriptions et de noms propres, véritables titres de propriété.

Le silence des tombeaux des Juifs (5) est peut-être un dernier témoignage de la répugnance qu'ils avaient toujours eue à sonder le mystère de l'au-delà.

D'ailleurs dans les apocalypses on ne relève aucune analogie avec les concepts égyptiens, si ce n'est que la région des morts s'ouvrait à l'ouest, comme dans la chaîne libyque (6). L'embaumement des Juifs était sommaire et ne prétendait pas disputer le défunt à la décomposition de la tombe, tandis qu'en Égypte les rites de la momification étaient une base nécessaire à l'espérance de la résurrection.

Cette résurrection à l'égyptienne, à l'instar d'Osiris, était expliquée par le mythe avec des détails si étranges et si scabreux qu'elle aurait plutôt détourné les Juifs de croire à la résurrection, s'ils n'y avaient été portés par les raisons très hautes dont nous avons parlé, et par l'autorité de prophètes reconnus comme parlant au nom de Dieu.

Si le mythe Osirien s'est glissé dans la légende rabbinique du patriarche

(1) Une seule exception notable, à ma connaissance, celle du tombeau dit de saint Jacques près de Jérusalem qui nomme les *Bené Hézir*, mais c'était une famille sacerdotale qui sans doute ne s'est pas souciée d'observer la règle. Le sarcophage d'Hélène d'Adiabène portait son nom sémitique, mais dans les cachettes d'un splendide monument dépourvu de toute inscription. Quelques mots sur un tombeau au nord de Jérusalem ont disparu récemment.

(2) Même au tombeau du *Turkemanieh*, découvert par le P. Vincent en 1897, la longue inscription ne contient aucun nom propre. Cependant nous avons découvert à Pétra le tombeau d'Anichou (*RB.*, 1897, p. 225).

(3) *RB.*, 1898; *Recherches épigraphiques à Pétra* (p. 165-182).

(4) *Mission archéologique en Arabie* (Mars-mai 1907) de Jérusalem au Hedjaz. Médain-Saleh, par les Pères Jaussen et Savignac, Paris 1909.

(5) Les ossuaires et les *tituli* étant déposés à l'intérieur des tombeaux on eut moins de répugnance à y mettre des noms : ce ne fut d'ailleurs que tardivement. On savait à quelle famille appartenaient les grands tombeaux; les ossuaires devaient être inscrits pour éviter les confusions. — Sur ces ossuaires voir l'étude du P. Vincent dans *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia cristiana,* séance du 26 mars 1931.

(6) *Hén.*, XXII, 1, d'après Martin, p. CIII.

Joseph (1), ces traits de couleur locale n'affectent en rien les principes de la religion. L'historiette est racontée dans les sources avec des variantes assez notables. Il en ressort que les ossements du patriarche avaient été renfermés dans un cercueil en métal par les Égyptiens eux-mêmes, qui l'avaient plongé dans le Nil. L'endroit est signalé à Moïse par Sarah, une vieille israélite, et, sur l'invitation de Moïse, le cercueil remonte à la surface. Il est probable que les Juifs ont conçu cette aventure d'après le mythe d'Osiris, dont le cercueil était plongé dans le Nil pour le féconder Mais tandis que toute la prétention d'un Égyptien défunt était de devenir un Osiris, le Juif, conscient de sa supériorité, imagine que les Égyptiens avaient plongé Joseph dans le Nil pour le bénir (2). S'il emprunte, c'est à la condition de se faire valoir. On le voit assez par la littérature judéo-grecque. C'est ici le cas des écrits rabbiniques, quelle que soit la date de la première tradition.

Les Israélites seraient-ils redevables aux anciens Égyptiens de leur prophétisme et de leurs thèmes messianiques? C'est ce que Gressmann (3), s'est demandé, mais, d'après des signes peu sûrs. D'ailleurs il accorde que les Égyptiens n'ont eu ni une classe de prophètes, ni des extatiques, du moins à notre connaissance. Assurément on rencontre chez eux des oracles et des présages (*omina*) interprétés, l'annonce de calamités et de temps heureux, comme chez les Babyloniens. Mais si Gressmann reconnaît que chez les Babyloniens on ne découvre rien de vraiment messianique (4), on en dira autant de l'Égypte où les indices sont encore plus légers.

§ 4. — *La Grèce.*

L'influence de l'hellénisme, acceptée ou combattue par les Juifs, est le sujet même de cet ouvrage. Nous n'avons à grouper ici que quelques notions générales.

Tout d'abord l'hellénisme parut triompher, grâce à la connivence du sacerdoce. Mais quand il voulut achever sa victoire en s'attaquant directement à la religion nationale, il échoua et cette défaite le fit reculer sur toute la ligne de l'assimilation. Il se reprit cependant, toujours avec l'aide du sacerdoce. Les grands prêtres asmonéens devenus rois se prêtèrent aux mœurs plus polies des cours grecques, d'où leur rupture avec le

(1) Excellent exposé dans G. Kittel (*Die Probleme...*, p. 169-194,) qui cite *in extenso* le Targum, le Talmud et les *midrachim*.

(2) *Sota* 13ᵃ (cité par Kittel) : « Elle (Sarah) dit : Les Égyptiens ont fait pour lui un cercueil de métal, et l'ont fixé dans le fleuve du Nil, pour que ses eaux soient bénies. »

(3) *Der Messias*; VIIᵉ Livre : *L'espérance messianique égyptienne*, 417-445, citant plusieurs études d'Ed. Meyer qui concluait pour l'affirmative.

(4) *Op. laud.*, p. 445.

parti fidèle à la Loi et aux traditions qui se retire sur l'Aventin du Pharisaïsme, ou plutôt se rattache plus étroitement au Sinaï. Nous avons vu comment les prêtres, tout en pratiquant le culte selon les formules de la Loi, se sont crus autorisés à méconnaître les espérances d'outre-tombe. Sous le règne d'Hérode, les grands prêtres, souvent changés, durent se prêter à plus d'une innovation scandaleuse; il leur était difficile de refuser une invitation au théâtre quand le roi y assistait. Sous les Romains un sentiment de dignité amena sans doute une réaction nationaliste, mais très mitigée et très prudente. Plus ou moins satisfaits du présent, les Sadducéens se raillaient des revanches qu'on fondait sur le dogme de la résurrection, et n'attendaient pas grand'chose de plus du messianisme. Le grand jugement de Dieu sur le monde ne devait pas les émouvoir davantage.

Les Esséniens eux aussi ont été touchés par l'esprit grec, mais dans un sens complètement opposé. Ce sont les extrémistes pacifiques du parti engagé dans la lutte contre les étrangers, plus assidus que les Pharisiens eux-mêmes aux purifications, plus séparés que ces Séparés par définition, ne vivant plus que dans l'attente de la grande intervention de Dieu. Dans ces dispositions d'hostilité contre les contaminations inséparables du corps, devenues une véritable répugnance à exercer ses fonctions, ils se sont laissé entraîner à des doctrines reçues par des Grecs, quoiqu'elles ne fussent probablement pas d'origine grecque, et n'aient jamais été jugées par le grand nombre conformes au génie de la race grecque, à ce spiritualisme pythagorique, recueilli par Platon, ennobli par la poésie incomparable de son ascension sur les ailes de l'amour. Les Esséniens attendaient donc leur salut de la délivrance du corps, et si ce mépris de tout ce qui était corporel leur a fait envisager comme peu agréables à Dieu les sacrifices des choses corporelles et leur a inspiré peu de confiance dans un Messie humain, leur attente du jugement n'en était que plus anxieuse de voir le Seigneur des Esprits installer son Élu, chef du monde des Esprits, pour régner sur un monde nouveau, dans les régions célestes.

Ce qu'ils avaient emprunté à l'hellénisme ne les inclinait nullement vers la civilisation grecque, vers sa gloire militaire, l'éclat des arts, l'agrément de la vie, voire dissolue : de tous les Juifs ils étaient les plus opposés à cet idéal trompeur, ne rêvant que de joies meilleures dont ils goûtaient les prémices dans leurs contemplations.

Entre ces deux extrêmes les Pharisiens étaient, et ils sont demeurés, les représentants les plus résolus et les plus conscients de la lutte contre l'hellénisme. Résolus à ne pas le laisser pénétrer dans l'enceinte sacrée de la Loi, ils entouraient sa lettre d'une haie infranchissable de gloses et de traditions. Leur fidélité à la foi religieuse en un seul Dieu, le dieu d'Israël,

ne se pouvait conserver intacte, à leur jugement, si l'on s'inspirait de l'hellénisme, fût-ce dans le dessein de se servir de sa culture de l'esprit comme d'une arme pour la défense des intérêts religieux. Contre la négation des Épicuriens, le doute des Académiciens et des Sceptiques ou le naturalisme des Stoïciens, les Docteurs maintenaient l'existence d'une Loi révélée par Dieu qui fixait leurs convictions et dirigeait toute leur pratique morale. Les Juifs d'Égypte, comme nous le verrons, ne pensaient pas être infidèles à leur foi en s'initiant aux sciences et aux lettres de la Grèce. Les Juifs de Judée ne s'y crurent pas autorisés, non seulement par la crainte de l'entraînement sur une voie où les fleurs cachaient des pièges, mais parce qu'ils ont estimé que leur loi, donnée par Dieu, inspirée par son Esprit, suffisait à les instruire sur toute chose. Il fallait seulement savoir l'interpréter.

Dédaigneux des recherches de l'astronomie expérimentale et raisonnée, ils ont fixé l'année à 364 jours. L'origine du monde, souvent mêlée chez les païens à l'origine des dieux, leur parut avoir été racontée de la façon la plus exacte par le récit de Moïse, d'autant qu'elle servait de base au repos du septième jour. L'exégèse elle-même du texte sacré ne devait pas se faire d'après les procédés de la rhétorique grecque, mais d'après des règles spéciales, elles-mêmes fondées sur l'Écriture. Ajouter à cette histoire un récit des temps nouveaux parut cependant légitime aux auteurs des livres des Macchabées, mais le second n'est qu'un résumé de Jason de Cyrène, étranger à la Judée, et il fallut attendre la fin du Ier siècle pour qu'un Juif de Judée, Josèphe, osât écrire toute l'histoire biblique pour la faire goûter des Romains, ouvrage longtemps exécré des Juifs.

En somme les Pharisiens regardaient la Bible comme une règle universelle et suffisante des connaissances nécessaires à l'homme. Il est inutile de rappeler que ce principe transmis parfois au christianisme pesa sur certaines recherches, surtout lorsque le protestantisme ancien eut repris dans son intransigeance le principe des Pharisiens. C'est seulement grâce à Léon XIII qu'il fut admis universellement dans les écoles catholiques que la Bible ne contient pas un enseignement proprement dit des matières scientifiques, et parle des choses visibles selon les apparences. Mais les premiers docteurs chrétiens avaient déjà le sentiment, agréablement formulé par Baronius, que la Révélation enseigne à aller au ciel, et non pas comment va le ciel, et l'essor intellectuel dans l'Église ne fut que rarement gêné par les scrupules où les Pharisiens s'enlisèrent. C'est en tournant le dos aux légitimes conquêtes de l'étude, à l'art de composer et de s'exprimer clairement, aux progrès du droit rationnel, qu'ils ont cru ne pouvoir sauver la vérité religieuse du monothéisme qu'au prix de la stagnation dans l'ordre humain. Les Juifs d'Égypte avaient

mieux compris cette distinction nécessaire entre les vérités de la foi et le terrain ouvert par Dieu à l'activité humaine : mais cette voie fut fermée par le pharisaïsme vainqueur après la chute du Temple, et elle n'était pas sans périls à défaut d'une autorité enseignante infaillible.

Dans l'ordre de la morale, les Juifs se sentaient supérieurs aux Gentils. Et certainement leur morale, fixée par une autorité divine, était plus stable et plus imposante que les règles plus ou moins divergentes proposées par les philosophes, sans parler du discrédit que répandait partout l'ironie des sceptiques, dont le doute allait croissant avec la découverte de nouveaux peuples et de nouvelles mœurs. Les sacerdoces païens ne se croyaient pas chargés de prêcher des vertus dont leurs dieux n'avaient pas donné l'exemple; des mystères on excluait seulement certains criminels notoires.

Pourtant le monde gréco-romain avait sur le judaïsme la supériorité de la monogamie : une seule femme légitime était la gardienne du foyer. Si les Juifs n'ont pas été induits par là à renoncer au principe de la polygamie, en fait la pratique de la monogamie se développait, non seulement par la difficulté pour les pauvres gens d'entretenir plusieurs femmes, mais par un sentiment de convenance, et ce sentiment était bien un résultat de l'enseignement des prophètes. S'ils n'avaient rien changé au droit de l'homme, appuyé sur l'exemple des patriarches, ils avaient souligné que la multiplicité des femmes avait entraîné Salomon vers le culte des dieux étrangers (*I Rois*, XI, 1 ss.), et leur comparaison de l'alliance de Dieu avec la vierge Israël ne se comprenait bien que dans la situation d'un mari qui n'a qu'une épouse (*Os.*, I et II) (1). Aussi plus d'une fois des rabbins, des particuliers ou des groupes, ont entrepris d'imposer la monogamie aux Juifs (2). Jusqu'à présent ils restent libres en principe, dans les pays où la loi civile permet la polygamie (3), et en tout cas ils l'étaient au temps de Jésus, tant ils étaient attachés à leurs traditions ancestrales (4).

C'est par un attachement profond à leur idéal national, et par un sentiment indéracinable de leur supériorité, beaucoup plus puissant que dans la dispersion, qu'ils n'ont fait en Judée aucun accueil à la doctrine stoïcienne de l'égalité des races. Il est vrai que le dédain des Grecs, l'orgueil des Romains, leur faisaient sentir que cette doctrine était presque purement théorique. Elle n'en était pas moins déposée dans l'Empire

(1) Toutefois dans *Jér.*, III, 6 ss., Israël et Juda sont deux épouses; de même dans *Ez.*, XXIII, 1 ss. Oolla et Ooliba sont Samarie et Jérusalem.

(2) *Jewish Encycl.*, v° *Polygamy*.

(3) On citait quelques cas à Jérusalem sous la domination musulmane: en fait aujourd'hui les Juifs ne prennent une seconde femme que s'ils n'ont pas d'enfant de la première.

(4) Jos., *Ant.*, XVII, I, 2 : πάτριον γὰρ πλείοσιν ἐν ταὐτῷ ἡμῖν συνοικεῖν.

comme un germe d'unité, irréductible, qui aboutit sous Caracalla à proclamer citoyens romains tous les sujets de César. Les Juifs d'Alexandrie, comme Philon, se sont targués de cette fraternité avantageuse. Ceux de Judée, fortifiés dans leur instinct nationaliste par l'existence d'un état politique, ne se sont pas laissé aller à de semblables compromissions. Sans doute ont-ils vu là un danger pour leur foi religieuse. Toujours est-il qu'il se sont cantonnés dans leur isolement. De là ce reproche de misanthropie qui figure dans les plus anciens pamphlets écrits contre eux (1), et que Tacite a exprimé si fortement en indiquant sa cause : les Juifs s'aiment trop entre eux pour ne pas être hostiles aux autres (2). Ce nationalisme exclusif dont nous avons rencontré tant de preuves n'est mentionné ici que pour mettre en garde contre cette réceptivité des croyances étrangères qu'on prête si volontiers à tous les Juifs sans distinction.

§ 5. — *La Gnose mandéenne.*

Si l'on envisage à l'état concret la question des influences étrangères sur le judaïsme, telle qu'elle est traitée par les savants qui n'admettent qu'une action purement naturelle aux origines du christianisme, on discerne un groupe de critiques qui n'essayent guère de remonter à la tradition propre à chaque pays. Partant du fait incontestable du syncrétisme religieux qui s'est répandu dans tout le monde gréco-oriental depuis la conquête d'Alexandre, y compris l'Égypte, et même en Judée, ils postulent la naissance d'une solution mixte du mystère du salut, une gnose, antérieure aux systèmes auxquels les Pères ont donné ce nom au IIe siècle ap. J.-C., et qui aurait été la source commune du gnosticisme et du christianisme.

Le système le plus compréhensif de la gnose paraît avoir été le manichéisme, puisqu'il empruntait à l'Iran : mais il est trop clairement daté du IIIe siècle, trop dépendant du christianisme, pour fournir le corps principal d'une gnose antérieure.

Après les belles traductions de Lidzbarski des écritures mandéennes (3) on crut avoir découvert cette gnose ancestrale demandée. D'autant que le docte éditeur exprimait nettement l'opinion que la gnose mandéenne

(1) Apollonius Molon fleurissait au premier quart du Ier siècle av. J.-C., dans Jos. *c. Apion,* II, 36.

(2) *Histoires,* V, 5 : *apud eos fides obstinata, misericordia in promptu; sed adversus omnes alios hostile odium.*

(3) *Ginzā, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer,* übersetzt und erklärt, Leipzig, 1915 (traduction en allemand). — *Das Johannesbuch der Mandäer,* Giessen, 1915 (texte en caractères mandéens et traduction en allemand). — *Mandäische Liturgien,* mitgeteilt, übersetzt und erklärt. Berlin, 1920 (texte en caractères hébreux carrés et traduction en allemand).

est sortie du judaïsme où elle s'est donc d'abord formée. Quelques-uns (1) expliquèrent ainsi le caractère particulier de l'évangile de saint Jean, en dépit de son insistance sur la nécessité de la foi, parce qu'il fait une large part à la lumière et à la spéculation intellectuelle sur la foi, ne fût-ce que par son dogme du Logos.

Gnose, comme on sait, signifie connaissance. Une gnose est un système religieux où il est donné à quelques-uns du moins de pénétrer par l'intelligence dans les mystères de la foi. Dans ce sens, qui était celui de Clément d'Alexandrie, la gnose n'est autre chose que la théologie. Elle excède dans le sens du rationalisme lorsqu'elle accorde trop aux forces naturelles de l'intelligence (2); elle tombe dans la divagation si elle s'emporte jusqu'à construire des systèmes arbitraires, plus ou moins voilés par des symboles et des légendes et néglige la pratique morale.

Précisément *mandéen* signifie gnostique. Le mandaïsme fut donc une gnose juive qui influa sur les origines du christianisme.

Une manière très radicale de réfuter l'argument est de regarder les Mandéens comme les adeptes d'une des gnoses dérivées du christianisme, et non pas même des plus anciennes, d'autant que leurs écritures sont postérieures à l'Islam. C'est le système défendu avec beaucoup de force et d'érudition par M. Erik Peterson (3), et esquissé par M. Burkitt, qui rattache les Mandéens à Marcion (4).

Mais le plus grand nombre a suivi et même beaucoup exagéré Lidzbarski, surtout Reitzenstein qui a prétendu démontrer la dépendance littéraire des synoptiques par rapport aux documents mandéens (5).

Nous avons essayé de suivre une voie intermédiaire (6), et sans reproduire ici une discussion très délicate, nous nous excusons d'en reproduire la conclusion, qui a obtenu l'adhésion du R. P. Allo (7).

Nous regardons le mandaïsme comme une gnose juive, et c'est à ce

(1) Lohmeyer, W. Bauer, R. Bultmann.

(2) Ainsi au moyen âge Abélard, de nos jours Guenther, Froschammer, etc.

(3) *Bemerkungen zur mandäischen Literatur,* dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* 1926, p. 236-248.

(4) *The journal of theological Studies,* avril 1928, p. 225-235. — Dans le même sens M. Hans Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage,* dans les séances de l'Académie prussienne des sciences, 1930, XXVII. Il conclut : « Les Mandéens n'ont aucun lien avec les disciples de Jean; les écrits parvenus jusqu'à nous aussi bien que leurs usages rituels ont été très fortement influencés par le Christianisme développé. Ils n'ont aucun droit à figurer comme témoins d'un mouvement au temps du Christianisme primitif ». — Thèse solidement établie, si l'on envisage les Mandéens et leurs écrits tels qu'ils sont, mais qui ne résout pas la question de leur origine.

(5) *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung; Sitzungsberichte,* Heidelberg Ak., 1919; *Das iranische Erlösungsmysterium,* 1921; *zur Mandäerfrage; Zeitschr. f. die n. W.*, 1927, p. 39 ss.

(6) *La gnose mandéenne et la tradition évangélique; RB.*, 1927, p. 321-349; p. 481-515; 1928, p. 5-36.

(7) *RB.*, 1928, p. 220, note : « Nous serions maintenant tout prêt à nous ranger à l'ensemble des conclusions données par le P. Lagrange dans les derniers numéros de cette Revue (mars 1928). »

comme un germe d'unité, irréductible, qui aboutit sous Caracalla à proclamer citoyens romains tous les sujets de César. Les Juifs d'Alexandrie, comme Philon, se sont targués de cette fraternité avantageuse. Ceux de Judée, fortifiés dans leur instinct nationaliste par l'existence d'un état politique, ne se sont pas laissé aller à de semblables compromissions. Sans doute ont-ils vu là un danger pour leur foi religieuse. Toujours est-il qu'il se sont cantonnés dans leur isolement. De là ce reproche de misanthropie qui figure dans les plus anciens pamphlets écrits contre eux (1), et que Tacite a exprimé si fortement en indiquant sa cause : les Juifs s'aiment trop entre eux pour ne pas être hostiles aux autres (2). Ce nationalisme exclusif dont nous avons rencontré tant de preuves n'est mentionné ici que pour mettre en garde contre cette réceptivité des croyances étrangères qu'on prête si volontiers à tous les Juifs sans distinction.

§ 5. — *La Gnose mandéenne.*

Si l'on envisage à l'état concret la question des influences étrangères sur le judaïsme, telle qu'elle est traitée par les savants qui n'admettent qu'une action purement naturelle aux origines du christianisme, on discerne un groupe de critiques qui n'essayent guère de remonter à la tradition propre à chaque pays. Partant du fait incontestable du syncrétisme religieux qui s'est répandu dans tout le monde gréco-oriental depuis la conquête d'Alexandre, y compris l'Égypte, et même en Judée, ils postulent la naissance d'une solution mixte du mystère du salut, une gnose, antérieure aux systèmes auxquels les Pères ont donné ce nom au IIᵉ siècle ap. J.-C., et qui aurait été la source commune du gnosticisme et du christianisme.

Le système le plus compréhensif de la gnose paraît avoir été le manichéisme, puisqu'il empruntait à l'Iran : mais il est trop clairement daté du IIIᵉ siècle, trop dépendant du christianisme, pour fournir le corps principal d'une gnose antérieure.

Après les belles traductions de Lidzbarski des écritures mandéennes (3) on crut avoir découvert cette gnose ancestrale demandée. D'autant que le docte éditeur exprimait nettement l'opinion que la gnose mandéenne

(1) Apollonius Molon fleurissait au premier quart du Iᵉʳ siècle av. J.-C., dans Jos. *c. Apion*, II, 36.

(2) *Histoires*, V, 5 : *apud eos fides obstinata, misericordia in promptu; sed adversus omnes alios hostile odium.*

(3) *Ginzā, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, übersetzt und erklärt, Leipzig, 1915 (traduction en allemand). — *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen, 1915 (texte en caractères mandéens et traduction en allemand). — *Mandäische Liturgien*, mitgeteilt, übersetzt und erklärt. Berlin, 1920 (texte en caractères hébreux carrés et traduction en allemand).

est sortie du judaïsme où elle s'est donc d'abord formée. Quelques-uns (1) expliquèrent ainsi le caractère particulier de l'évangile de saint Jean, en dépit de son insistance sur la nécessité de la foi, parce qu'il fait une large part à la lumière et à la spéculation intellectuelle sur la foi, ne fût-ce que par son dogme du Logos.

Gnose, comme on sait, signifie connaissance. Une gnose est un système religieux où il est donné à quelques-uns du moins de pénétrer par l'intelligence dans les mystères de la foi. Dans ce sens, qui était celui de Clément d'Alexandrie, la gnose n'est autre chose que la théologie. Elle excède dans le sens du rationalisme lorsqu'elle accorde trop aux forces naturelles de l'intelligence (2); elle tombe dans la divagation si elle s'emporte jusqu'à construire des systèmes arbitraires, plus ou moins voilés par des symboles et des légendes et néglige la pratique morale.

Précisément *mandéen* signifie gnostique. Le mandaïsme fut donc une gnose juive qui influa sur les origines du christianisme.

Une manière très radicale de réfuter l'argument est de regarder les Mandéens comme les adeptes d'une des gnoses dérivées du christianisme, et non pas même des plus anciennes, d'autant que leurs écritures sont postérieures à l'Islam. C'est le système défendu avec beaucoup de force et d'érudition par M. Erik Peterson (3), et esquissé par M. Burkitt, qui rattache les Mandéens à Marcion (4).

Mais le plus grand nombre a suivi et même beaucoup exagéré Lidzbarski, surtout Reitzenstein qui a prétendu démontrer la dépendance littéraire des synoptiques par rapport aux documents mandéens (5).

Nous avons essayé de suivre une voie intermédiaire (6), et sans reproduire ici une discussion très délicate, nous nous excusons d'en reproduire la conclusion, qui a obtenu l'adhésion du R. P. Allo (7).

Nous regardons le mandaïsme comme une gnose juive, et c'est à ce

(1) Lohmeyer, W. Bauer, R. Bultmann.

(2) Ainsi au moyen âge Abélard, de nos jours Guenther, Froschammer, etc.

(3) *Bemerkungen zur mandäischen Literatur*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1926, p. 236-248.

(4) *The journal of theological Studies*, avril 1928, p. 225-235. — Dans le même sens M. Hans Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage*, dans les séances de l'Académie prussienne des sciences, 1930, XXVII. Il conclut : « Les Mandéens n'ont aucun lien avec les disciples de Jean; les écrits parvenus jusqu'à nous aussi bien que leurs usages rituels ont été très fortement influencés par le Christianisme développé. Ils n'ont aucun droit à figurer comme témoins d'un mouvement au temps du Christianisme primitif ». — Thèse solidement établie, si l'on envisage les Mandéens et leurs écrits tels qu'ils sont, mais qui ne résout pas la question de leur origine.

(5) *Das mandäische Buch des Herrn der Grösse und die Evangelienüberlieferung; Sitzungsberichte*, Heidelberg Ak., 1919; *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921; *zur Mandäerfrage; Zeitschr. f. die n. W.*, 1927, p. 39 ss.

(6) *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*; *RB.*, 1927, p. 321-349; p. 481-515; 1928, p. 5-36.

(7) *RB.*, 1928, p. 220, note : « Nous serions maintenant tout prêt à nous ranger à l'ensemble des conclusions données par le P. Lagrange dans les derniers numéros de cette Revue (mars 1928). »

titre que nous en parlons ici. Nous n'y voyons aucun inconvénient, puisque l'essénisme est bien une gnose de ce genre, et même, croyons-nous, l'origine première du mandaïsme. Mais ce serait être bien crédule que de reporter à cette haute époque toutes les doctrines dont les écritures mandéennes sont un conglomérat. En quittant la Judée, les Mandéens ont contredit leur origine par une haine inexpiable contre les Juifs, suivie et presque remplacée par une animosité non moins vive contre les chrétiens. Placés par les circonstances sous la domination des Perses, ils leur ont emprunté quelques termes, et plus encore aux Babyloniens, s'étant définitivement installés dans leur région.

Prendre le résultat de cette longue évolution comme un système cohérent auquel aurait emprunté le christianisme, c'est renoncer à la méthode critique, plus encore qu'en exploitant les textes manichéens (1), qui sont plus anciens. Voici donc comment nous concevons les origines de la secte el ses premières destinées (2).

Nous plaçons à l'origine un fondateur, non point un sacerdoce ou une communauté, parce que telle est d'ordinaire la voie de l'histoire. Les anciens l'ont compris. Ils ont seulement exagéré en imaginant un nom de fondateur, lorsqu'ils l'ignoraient, souvent extrait du nom collectif donné à ses adhérents. Pour nous le fondateur demeure anonyme. D'ailleurs il n'a pas tout créé. Le mandaïsme étant saturé de notions bibliques, si défigurées qu'elles soient (3), nous pensons que le fondateur, s'il n'était pas juif de naissance, fut du moins prosélyte et imbu des principes du judaïsme. Il fut, comme beaucoup de juifs — dont l'Ancien Testament, Isaïe surtout et certains psaumes reflètent les impressions, — très frappé de l'infériorité des sacrifices sanglants comme culte du Dieu dont la nature mystérieuse est tellement supérieure au monde qu'il a créé. Et que penser de la circoncision qui était une sorte de sacrifice sanglant, pour initier l'homme au commerce avec Dieu?

De plus, et c'est le point caractéristique, notre penseur fut entièrement acquis aux idées qu'on nommera de préférence pythagoriciennes. Il y eut, avant le premier siècle de notre ère, en dehors de toute précision philosophique, une grande vague qui entraînait les hommes à chercher le salut de l'âme dans la délivrance du corps où cette entité céleste était enfermée comme dans une prison (4).

(1) Cf. *RB.*, 1928, p. 156.
(2) *RB.*, 1927, p. 510 ss.
(3) D'après Burkitt ces emprunts auraient été faits plus tard à la traduction syriaque de la Bible; mais, dans cette hypothèse ils ne seraient pas si nombreux de la part d'une secte hostile, et probablement plus exacts, comme des emprunts à un écrit s'en rapprochent plus que des réminiscences traditionnelles.
(4) Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la porte majeure*, p. 161 ss.; Paris, 1927.

Que certains Juifs aient été déterminés par cette foi nouvelle à se mettre à l'écart de la communauté religieuse nationale, et cela avant le temps de J.-C., c'est ce que prouve avec évidence le fait des Esséniens. Une telle allure schismatique pouvait être tolérée si les sectaires s'exilaient eux-mèmes sans bruit, et sans rompre entièrement avec le culte du Temple. Elle avait des chances d'être persécutée si elle prenait dans la cité une attitude aggressive.

De ce chef rien n'empêcherait de placer les origines de la secte des Mandéens dès le commencement du Ier siècle de notre ère. En même temps qu'elle se caractérise elle-même comme née en opposition avec le Judaïsme, la secte atteste une opposition identique au christianisme, et toujours en conservant certains éléments, déguisés pour laisser à l'hostilité libre cours. Il suffit de rappeler la date de l'origine, marquée par le nom de Paltus (Pilate), les miracles attribués à Anoch, qui remplace Jésus, le baptême de Jean-Baptiste par l'être divin éponyme, *Manda d'Haiyé*, « gnose de vie ».

Dans cette tradition la ruine de Jérusalem est regardée comme un châtiment divin de la persécution par les Juifs de la secte nouvelle. Comme les Esséniens ont pris part à la révolte sous Néron, cette destruction de Jérusalem serait plutôt celle qui a suivi la révolte de Bar-Cochébas, hostile à tout ce qui n'appartenait pas strictement à son parti. A ce moment aurait eu lieu l'exode des Mandéens, déjà imprégnés de christianisme, ou du moins confondus avec les chrétiens à cause du rite du baptême, puisqu'ils ont porté le même nom qu'eux, Nazaréens (1).

D'ailleurs, si les Mandéens se rattachent aux Esséniens, célèbres par leurs bains rituels multiples, ce n'est pas aux chrétiens qu'ils ont emprunté le fait du baptème. Probablement ils y ont greffé l'efficacité de remettre le péché en imitation du baptême chrétien. Le personnage du Baptiste leur a paru tout indiqué comme fondateur de leur groupe, mais cette conjecture, apparemment secondaire, ne nous apprend rien au nom de l'histoire. Il se peut que les Esséniens se soient laissé pénétrer aussi par une croyance superstitieuse sur le pouvoir des eaux vives. Dieu n'est pas seulement la source de la vie (*Ps.* XXXVI, 10) mais encore la source des eaux vives (2).

Les Mandéens ont emprunté dans la suite d'autres éléments au christianisme, mais la ressemblance foncière originelle est surtout dans l'effi-

(1) Pour l'explication de ce fait, cf. *RB.*, 1927, p. 498 ss., ou *Comm. Mt.*, 3e éd., p. 37 ss.

(2) On notera que le livre d'Hénoch que nous regardons du moins en partie, comme Essénien, connaît une eau vive sinon dans le ciel, du moins dans des régions merveilleuses; cf. *Hén.*, XVII, 4 et XXII, 1, la source d'eau (de vie) lumineuse pour les âmes des justes. Quelques mss. omettent « de vie », mais non le grec.

cacité du baptême. Ils n'avaient pas besoin d'un rédempteur, puisque l'eau vive suffisait à la rémission des péchés. Ils n'attendaient donc pas leur salut d'un Messie humain. Selon la logique de leur système très spiritualiste, les anges suffisaient à tout, ces grandes créatures qu'ils nommaient les *Outhras*. L'abîme entre la matière et le monde spirituel obligeait à juger la descente des âmes sur la terre comme une déchéance réparée par la mort. Les êtres supérieurs avec lesquels les âmes tenaient de si touchants colloques n'avaient besoin pour cette intimité que d'une apparence humaine. Donc ni Incarnation, ni Rédemption.

Il est difficile d'imaginer comment le Mandaïsme, même en admettant, comme nous le faisons, l'origine juive de la secte au temps de Jésus-Christ (1), aurait pu fournir des éléments au christianisme.

Supposons qu'il ne soit pas l'emprunteur de l'efficacité du baptême.

Le caractère efficace du baptême chrétien lui est venu authentiquement, nous le savons par saint Paul, de la mort de Jésus-Christ (*Rom.*, VI, 1 ss.) avec qui s'unit le baptisé par la foi. Si les Mandéens ne lui ont attribué d'efficacité que par la vertu des eaux vives, ils n'ont donc eu aucune action sur les chrétiens.

On peut seulement dire que les deux religions tinrent un certain compte de la connaissance ou gnose. Chez les Mandéens elle domina tout; elle demeura dans le christianisme subordonnée à la foi. Aussi bien cette notion du rôle de l'intelligence dans la spéculation religieuse n'est point un trait expressif de parenté spéciale : c'est la part de la Grèce trop souvent dangereuse pour la religion. Dans le christianisme ce fut la condition du développement de la théologie; dans le mandaïsme un souvenir confus des origines qui n'engendra que des rêveries, quelques-unes d'un sentiment touchant (2).

(1) Thèse certaine : le mandaïsme n'a eu aucune influence sur le christianisme. Thèse probable : il est issu de l'essénisme juif. A cette seconde opinion on oppose la condamnation fanatique du célibat par les Mandéens. Mais nous avons fait remarquer que les Mandéens avaient conservé le souvenir du célibat primitif de Jean-Baptiste. Les Esséniens préféraient le célibat parce qu'ils attendaient la fin d'un monde indigne de l'existence : les Mandéens y ont renoncé pour perpétuer leur secte, qui ne se recruta point par la propagande.

(2) Reitzenstein est revenu sur l'influence des Mandéens dans : *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, mais voir les réserves de Dibelius dans la Theol. Littz. 1931, 128 ss. Le sophisme de R. consiste à attribuer à un groupe inconnu ce que les documents attribuent à Jean-Baptiste et à Jésus avec ses Apôtres, en vertu de ce canon sous-entendu et très faux que les personnes ne font rien dans l'histoire.

CHAPITRE XVI

LES TENDANCES DU JUDAISME DANS SES RAPPORTS INTIMES AVEC DIEU

C'est le point essentiel de toute étude sur la religion : c'est aussi celui qui se dérobe le plus à l'enquête. Celui qui ne professe pas une religion est toujours un profane pour ses adeptes, et les profanes ne sont pas admis dans le sanctuaire. Mais cela est encore plus vrai pour les Juifs, puisque chez eux les prêtres seuls entraient dans le sanctuaire, et le grand prêtre seul dans le Saint des saints. Aussi ne se sont-ils jamais souciés de faire connaître le fond de leurs sentiments religieux. Dernièrement cependant ils ont compris qu'ils ne pouvaient garder le silence sur ce point sans risquer qu'on mît en doute la profondeur et la valeur intérieure de leur religion, ce qui est à vrai dire l'essence même de leur divergence avec le christianisme, manifestée dès les premières prédications de Jésus. En dépit des difficultés nous abordons aussi ce sujet, dont les côtés extérieurs ont seuls été étudiés, car on ne saurait comprendre les oppositions qu'a rencontrées la doctrine de Jésus parmi les chefs du judaïsme si l'on n'avait du moins quelque idée de leurs tendances soit vers la vie mystique, soit vers le rationalisme, tendances qui se sont accusées avec le temps.

§ 1. — *La mystique du judaïsme.*

Le judaïsme avant le temps de Jésus fut-il empreint de mysticisme? On le nie communément, et les Juifs ennemis de la Cabbale en conviennent volontiers. Une autorité aussi considérable que Graetz datait l'invasion de la mystique dans le judaïsme du commencement du neuvième siècle (1).

Mais qu'entend-on par mystique? Quand il s'agit des Juifs, ce mot est synonyme de doctrine secrète, de spéculations théologiques purement intellectuelles et qui devaient être fondées sur la lettre de l'Écriture, mais en réalité provenaient d'une tradition sans cesse accrue par l'imagination et l'ingéniosité des rabbins. C'est ainsi que si l'on cherche le mot mysticisme dans le célèbre ouvrage de Moore, on est renvoyé à enseigne-

(1) « Die Mystik mag sich also erst um 820 Bahn gebrochen haben » (cité par Odeberg, *3 Enoch*, p. 28).

ment ésotérique (1). L'existence d'un enseignement réservé est prouvée par la Michna, qui pose le principe : « Les maîtres « ne s'expliquent pas sur les causes d'inceste devant trois individus, ni sur l'œuvre de la création devant deux, ni sur le char devant un, à moins qu'il ne soit sage et comprenne le sens (2). » Le premier thème n'était évité que par une raison de convenance. Celui de la création (*ma'aseh bereshit*) et celui du Char (*merkabah*), c'est-à-dire de la vision d'Ézéchiel, sont des sujets sublimes dont l'explication est réservée aux disciples qui donnent le plus d'espérance. Le principe de l'enseignement esotérique ou réservé est sûrement très ancien. Il est attesté expressément pour les Esséniens. La spéculation sur le char d'Ézéchiel, à savoir sur les quatre animaux (*ḥayyot*), les roues animées (*ofannim*) etc., était censée remonter à Johanan ben Zakkaï, de la première génération après la prise de Jérusalem (3). Les discussions sur la création sont sûrement antérieures.

Il était permis d'exposer le texte, simplement, mais non pas d'en déduire toute une doctrine. On peut penser que la plus grande partie du livre d'Hénoch, tout ce qui regarde les cieux, la lumière, les ténèbres, la prison des mauvais anges, le séjour des âmes etc. etc., faisait partie de cette doctrine réservée, puisque le patriarche est censé révéler des secrets. C'est même le titre du second ouvrage de la série : « Le livre des secrets d'Hénoch ». Les noms des anges étaient confiés aux Esséniens sous le secret ; or l'angélologie tient une grande place dans toute la production hénochienne.

Mais on sait que toute cette littérature a été répudiée par le rabbinisme. Serait-ce précisément parce que les Rabbins n'approuvaient pas cet enseignement ésotérique ? Il ne semble pas, car le texte de la Michna déjà cité prouve seulement qu'ils entendaient lui conserver son caractère secret, et le commentaire qu'en donne le Talmud de Babylone est précisément une spéculation sur la création et sur le char (4). Il faut donc donner raison à ceux qui regardent le Zohar comme le développement

(1) *Judaism*, II, p. 432 : mysticism *see* Esoteric teachings. De même dans la *Jewish Encyclopedia*, au mot *mysticism* on est renvoyé à *Cabala* et à *Sode ha Torah* (article qui n'existe pas au mot *sode*). Il est vrai qu'au mot Cabala on parle des antécédents mystiques du Talmud, mais toujours dans le sens de spéculations théosophiques. Dans la grande encyclopédie : *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2e éd., au mot *Jüdische Mystik* (1930), il semble bien qu'on ne parle que de la mystique de la Cabbale (*Baeck*).

(2) *Ḥagigah* (des fêtes solennelles), II, 1.

(3) Moore, I, p. 411 citant *Tos. Ḥagigah*, II, 2.

(4) Odeberg, 3 *Enoch*, p. 31 ss. sur *Ḥagigah*, 11b-16a. M. Joach. Jeremias (*op. l.* p. 106 ss.) a beaucoup insisté, peut-être trop, sur cet ésotérisme des docteurs qui se seraient donnés ainsi comme « les successeurs immédiats des prophètes, étant instruits eux aussi de la science secrète divine » (p. 110). Ce n'est pas comme agents secrets, mais comme ambassadeurs qu'ils se sont comparés aux prophètes : « le prophète et le docteur de la Loi, à qui ressemblent-ils ? A deux ambassadeurs d'un seul et même Roi » (Jer. Ber. I, 3b26).

d'une tendance ancienne, demeurée latente, évolution qui se produisit en partie sous des influences étrangères au judaïsme, mais avec la prétention vraiment rabbinique de trouver tout dans l'Écriture, si on savait la comprendre. L'allégorie joue déjà un très grand rôle dans le Talmud, quoique moins systématique que dans Philon. C'est par elle que les textes de l'ordre le plus banal prennent une valeur spirituelle ou mystique.

Dans ce sens donc, le mysticisme ou la théologie secrète existait au temps de N.-S. On s'y exerçait beaucoup plus activement en dehors des écoles du pharisaïsme officiel que parmi les rabbins, mais le principe d'une intelligence supérieure au sens littéral de l'Écriture était reconnu de tous, et on en trouve des exemples dans saint Paul.

Seulement ce n'est point ce que nous entendons par la mystique.

Nous n'avons pas la prétention de traiter ici de la mystique en général, ni des différentes acceptions de ce mot. On l'emploie dans des sens très différents. Dans le christianisme catholique, la vie mystique s'épanouit largement, c'est un fait que constatent ses partisans et ses adversaires. Quelques bases étaient posées dans l'Ancien Testament (1). Le Judaïsme a-t-il développé ces premiers germes, ou au contraire a-t-il éprouvé plutôt une certaine défiance pour la vie mystique? On pourrait poser la question en termes plus généraux : a-t-il incliné vers une religion plus personnelle et plus intérieure, en suivant la voie ouverte par Jérémie et Ezéchiel, ou a-t-il plutôt porté ses efforts vers une stricte application de la Loi? La question telle que nous la posons exige une idée claire de la mystique catholique, puisque c'est celle-là et non une autre qu'on voudrait comparer à celle du judaïsme. D'autres part, puisqu'il s'agit de deux religions, et d'une vie qui doit être l'apanage de tous ceux qui les professent par la foi et par la charité, nous n'entendons pas aborder les phénomènes extraordinaires de la vie mystique comme les ravissements, les extases, les stigmates, le mariage mystique, etc.

La vie mystique, dans le sens que nous entendons, n'est autre chose que la religion intérieure. Toute religion a pour but d'entretenir des relations avec Dieu. Ces relations peuvent être extérieures et officielles par la prière publique et les offrandes et sacrifices. Mais chaque âme en particulier doit chercher à s'unir à Dieu : c'est l'essence de la religion. Étant d'une nature spirituelle, elle ne croit pas excéder en désirant de s'unir avec Dieu qui est esprit : tel est le raisonnement de la mystique philosophique païenne, inaugurée par Platon, développée par Plotin et par certaines sectes de l'Islam.

(1) On peut voir : *Les préliminaires historiques de la mystique catholique,* dans *La Vie spirituelle,* mai 1931.

Le chrétien a appris que cette union n'est pas possible si la nature humaine, trop faible pour s'élever si haut, n'est pas complétée par une seconde nature, don gratuit de la bonté de Dieu, qui, insérée dans sa nature propre, tend sans cesse à le rapprocher de Dieu qui est son principe. Le Judaïsme a-t-il poursuivi cette union moyennant cette présence de Dieu en nous, que nous nommons la grâce? A-t-il compris l'importance de cette doctrine, s'y est-il appliqué? A-t-il en conséquence poursuivi l'union actuelle avec Dieu en le cherchant par l'esprit et par le cœur? Cette vie mystique c'est, comme disait Pascal, « Dieu sensible au cœur ». Le judaïsme offre-t-il des traits de ce genre?

Nous venons de le dire : les auteurs qui ont traité de la religion juive ont, comme de parti pris, laissé ce point dans l'ombre. Les savants chrétiens soutiennent communément que le Judaïsme, beaucoup plus conscient de la nature spirituelle de Dieu que l'ancien Israël, avait insisté surtout sur sa transcendance, le reléguant dans les sphères les plus hautes et les plus éloignées du ciel, perdant ainsi ce contact avec le Dieu vivant, qui rendait les rapports si familiers entre Dieu et les patriarches, même entre Israël et celui qui était son chef de guerre, mais aussi son pasteur, et enfin son Père. Personne ne soutient que le judaïsme palestinien ait été, comme Philon, jusqu'à dépouiller Dieu de toute qualité pour accentuer davantage son caractère de sur-être (1), mais on a relevé certains indices qui indiquaient plus de respect que de tendresse, plus de crainte que d'amour, une tendance à ne chercher Dieu que par des intermédiaires, les anges, la *Chekinah* ou Présence, la *Yeqara* ou la Gloire, le *Memra* ou le Verbe, ou encore l'Esprit-Saint.

Il est assez étrange que les savants juifs se soient montrés peu disposés à relever le gant, comme s'ils étaient encore en réalité imbus de cette répugnance pour le mysticisme qu'on prête aux anciens rabbins.

Il faut faire une exception pour M. Abelson, avec son bel ouvrage sur l'*Immanence de Dieu dans la littérature rabbinique* (2).

Sincère partisan de la vie mystique, il l'entend à peu près comme nous, sauf qu'il méconnaît le rôle du Christ dans la grâce qui en est la base. Son principe est un don de Dieu dans l'âme, le don de l'Esprit-Saint. Son but est l'union de l'âme à Dieu partout présent par son action, sans détriment de sa transcendance suprême. Son exercice, la prière, par laquelle on atteint Dieu, et qui est elle-même une fin plus encore qu'un moyen. Tout cela M. Abelson le trouve dans le Rabbinisme antérieur à celui des gaons, et

(1) Voir plus bas, p. 557.

(2) *The Immanence of God in rabbinical Literature*, by J. ABELSON, M. A., D. Lit. Principal of Aria College, Portsmouth, Macmillan. London 1913. — A. MARMORSTEIN, *Der heilige Geist in der rabbinischen Legende*, dans *Archiv für Religionswiss. XXVIII*, 3/4, 1930 (paru en mai 1931).

qu'il suppose hérité directement de l'Ancien Testament, sans solution de continuité, et même accru et développé, expliqué par les maîtres les plus anciens, quoique leurs pensées ne soient souvent connues que par des ouvrages récents, antérieurs cependant au moyen âge et par conséquent à la Cabbale.

Cette thèse aura paru aux Juifs exagérée; elle ne semble pas avoir eu d'influence (1). Dans sa vie de Jésus de Nazareth, M. Klausner souhaiterait enlever de l'enseignement de Jésus les miracles et le mysticisme, moyennant quoi ce serait un des plus beaux trésors de la littérature d'Israël (2).

M. Moore qui est, d'après l'opinion des savants juifs, le critique chrétien qui s'est montré le plus équitable pour Israël, a évité de traiter directement, comme nous l'avons dit, la question du mysticisme. Il l'a touchée cependant en écrivant un chapitre sur l'accessibilité de Dieu, c'est-à-dire sur les tendances mystiques des Juifs ou leurs scrupules à cet égard. Il conclut que « l'exaltation de Dieu ne fut pas un exil. Celui qui habite dans un lieu saint et élevé est le même que celui qui habite avec l'esprit humble et contrit... il est assez haut pour que rien ne soit au-dessous de lui, assez grand pour ne rien regarder comme trop petit pour entrer en rapports avec lui » (3). Quels sont ces rapports? C'est toute la question de la vie mystique.

§ 2. — *La tendance des Pharisiens et des Rabbins.*

Le plan que nous avons adopté dans cet ouvrage exclut l'étude du rabbinisme, puisqu'il se termine à l'époque de Jésus-Christ. Mais sur ce point capital de la religion intérieure, qui fait une démarcation, selon l'opinion générale, entre le judaïsme et le christianisme, nous sommes obligé d'étudier le point de départ dans les résultats, c'est-à dire dans la littérature du judaïsme, le Talmud et les Commentaires de la Bible ou *Midrachim*.

On sait la difficulté de cette enquête. Elle est plus ardue que celle d'un magistrat romain qui aurait cherché, avant Justinien, des décisions positives dans la littérature des jurisconsultes. Car leurs opinions étaient loin d'avoir la variété des sentences attribuées aux Rabbins, et elles étaient formulées dans des ouvrages accessibles à tous. Au contraire aucun rabbin ancien n'avait laissé d'ouvrage écrit. On rapportait leurs sentences,

(1) M. Vulliaud l'approuve mais il lui reproche « d'avoir enseveli toute une partie du sujet qu'il traite pour le reste avec maîtrise, précisément la partie ésotérique, c'est-à-dire essentiellement mystique » (*La Kabbale juive*, I, p. 130). Disons plutôt que M. Abelson avait négligé ce qui peut bien être gardé secret dans les écoles, n'ayant aucune valeur vraiment religieuse.

(2) P. 414 ss. de l'édition anglaise.

(3) *Judaism*, I, p. 442.

on les opposait les unes aux autres, personne n'était autorisé à départager les voix. Le haut judaïsme n'a composé aucune formule de foi semblable à nos *Credos*. Dans cet océan d'opinions appuyées sur des textes interprétés dans l'intérêt d'une thèse, on ne peut déterminer avec certitude que les grands courants emportant toutes les pensées. Tous ces Maîtres qui étudiaient la Bible avec passion n'auraient accepté à aucun prix de s'écarter de ses doctrines. On doit reconnaître qu'ils ont conservé le dépôt de la lettre, et souvent c'est l'explication naturelle qui se retrouve sous leur plume. D'autre part ils ne sont pas des philosophes, et encore moins sont-ils préoccupés comme leurs confrères d'Alexandrie, de spéculer sur l'alliance de la Philosophie et de l'Écriture. Leur but était éminemment pratique. Ils se demandent seulement ce qui est permis et ce qui est défendu, et ils ne prétendent le déterminer que d'après la solution donnée par Dieu même, sauf à solliciter le texte dans leur sens. C'est l'originalité du judaïsme que la raison, qui y joue un si grand rôle, est une raison qui interprète, non une raison qui déduit librement de ses principes premiers. Si elle n'a pu se défendre de s'exercer selon ses propres règles, il faut toujours qu'elle puisse appuyer sa décision sur une parole de Dieu.

Les Grecs aimaient à raconter l'origine divine de leurs lois. Mais ce théorème posé, la raison suivait ses voies, et les traçait souvent fort larges. Les dieux étaient indulgents en matière sexuelle. Ils n'avaient pas réglé tous les détails de la vie sociale ni de la vie de famille. Le sentiment de l'offense faite à Dieu par l'infraction des lois ne régissait pas les consciences. Tout ce que Socrate put faire fut d'en appeler à une justice absolue, comme Sophocle et Cicéron à une loi non écrite innée dans les cœurs. Grâce à Moïse, la loi qui s'imposait au Juif était écrite. Celle qui se transmettait par tradition était censée avoir le même caractère positif.

Il était donc d'une nécessité absolue de savoir ce que Dieu avait commandé, et c'est pour cela que le judaïsme a fait sur un livre le plus gigantesque effort qui ait été tenté, persuadé qu'on y trouverait tout ce qui devait régler une vie.

De là la prédominance de la jurisprudence, aussitôt que les Juifs eurent renoncé à toute espérance de salut autre que l'humble, exacte, fidèle observation de la Loi.

Ce zèle, qui paraissait parfaitement fondé, devait avoir pour conséquence de tendre tous les efforts intellectuels vers la connaissance de ce que Dieu exige, plutôt que sur les rapports d'amitié qu'il consent à entretenir avec nous. Il avait aussi pour conséquence de multiplier à l'infini les préceptes qu'il fallait regarder comme divins, fixés à jamais puisqu'il ne pouvait y en avoir d'autres. Dans tout cela rien qui rappelle la piété

enflammée des psaumes anciens, ni qui fasse pressentir l'imitation de Jésus-Christ des Chrétiens.

Les savants juifs répondent : chercheriez-vous de la piété dans un recueil de jurisprudence? — Non sans doute. Mais où sont les livres de piété? Nous constatons que le judaïsme tout entier s'est confiné dans une jurisprudence. On parle bien de la Haggada qui voisine avec la Halaka. Mais la *Haggada* ou *le récit*, c'est encore de l'exégèse qui brode sur les anciennes histoires pour encourager au bien, comme la Halaka ou la *Voie* scrute les anciens préceptes pour y trouver des solutions. Elle a quelque chose d'édifiant, dans son principe, mais elle est toujours noyée dans la masse des discussions ou des commentaires.

Nous invoquons sur ce point le témoignage de M. Abelson lui-même. Les grands docteurs du christianisme, saint Paul, saint Augustin, sont grands dans la théologie (1). « Mais les grands hommes de la théologie rabbinique sont grands dans la *Halaka*, et non dans l'éducation et la propagation de doctrines théologiques... pendant que le développement de la *Halaka* progresse rapidement, celui de la *Haggada* a été pratiquement en stagnation. Les hommes qui ont marqué dans l'époque rabbinique étaient avant tout des Halakistes ». Aqiba n'a que quelques traits isolés de *Haggada*. De même Rab. Voici qui est hautement caractéristique (2) : « Le Juif qui nierait par exemple l'immortalité de l'âme, serait aussi sûrement en conflit avec le Rabbinisme que celui qui mangerait du pain fermenté le huitième jour de la Pâque ou qui sonnerait de la trompette le jour du nouvel an s'il tombait un jour de sabbat. Or tandis que nous avons une énorme littérature de *Halaka*, décisions, articles de code, traitant de ces institutions rituelles et les développant — une littérature qui appartient à la fois aux siècles talmudiques et posttalmudiques — le développement, l'éclaircissement et une tentative de systématisation des thèmes théologiques a dû attendre jusqu'à l'essor de la philosophie judéo-arabe avec Sa'adiah dans le x[e] siècle ». L'absence de systématisation prouverait seulement la carence d'esprit philosophique. Mais si l'on tient compte des prémisses de M. Abelson sur la stagnation de la Haggada, il faut ajouter que les rabbins ne songeaient guère à développer la piété. L'obéissance à la Loi était tout, et dans les moindres détails, souvent ajoutés à la Loi. Aussitôt qu'il y des docteurs chrétiens, même dans les commentaires de l'Ancien Testament, comme ceux d'Origène, les leçons mystiques occupent tout. La Somme de saint Thomas n'a paru qu'au XIII[e] siècle, mais les écrits des Pères sont remplis de

(1) *Op. l.*, p. 361 ss.
(2) *Op. l.*, p. 364.

Théologie; les cas de conscience n'y figurent que rarement, l'amour de Dieu et du prochain sont toujours en première ligne.

Les Cabbalistes qui ont introduit la mystique dans le Judaïsme, — cette prétendue mystique que nous n'avons pas à apprécier ici — n'ont pas été moins sévères pour les Pharisiens que l'Évangile. « Les Pharisiens », dit M. Is. Myer, « ont fait de la vie religieuse juive une vie de formalisme et de rituel, et ont détruit beaucoup de la vie spirituelle intérieure de la religion des Hébreux » (1).

C'est naturellement ce que nie M. Abelson, dont nous aurons à examiner les arguments; mais la vie intérieure ne risquait-elle pas d'être étouffée dans cette efflorescence exclusive de la jurisprudence?

Ce n'est pas que la vie mystique soit incompatible avec une règle de foi et une règle de conduite, ni avec l'obéissance à une hiérarchie investie d'une autorité suprême de la part de Dieu. Les objections qui seraient faites dans ce sens viendraient du protestantisme, non du catholicisme. Plusieurs ne comprennent le mysticisme que comme l'antipode d'une religion d'autorité, et qui pratique un culte public.

Le mysticisme pour beaucoup de nos contemporains serait une religion personnelle, qui unit l'âme à Dieu sans se soucier des formules ni de la croyance des autres, une vie, comme ils disent, plutôt qu'une foi, affranchie de tout ce qui n'est pas simplement le désir de plaire à Dieu, selon qu'on se sent inspiré de répondre à son désir à Lui.

Autant dire que le mysticisme ne saurait se développer dans une religion positive. Mais nous n'en sommes pas là. La religion intérieure est une religion de dépendance envers Dieu, qui peut aller jusqu'à une attitude passive, entièrement soumise aux impulsions de son Esprit. Or cette dépendance suppose un sentiment profond de la faiblesse de l'homme, du besoin qu'il a de la lumière et du secours de Dieu, une disposition à pratiquer ses préceptes s'il les a fait connaître, et à se laisser guider par ceux auxquels il en aurait confié le mandat. Cette foi acceptée, le mystique sera le plus résolu à la pratiquer. Dans l'Église catholique tout mystique peu disposé à obéir à l'autorité est suspect et virtuellement condamné. Sainte Thérèse se réjouissait moins en mourant des grâces qu'elle avait reçues que d'être fille de l'Église.

Nous sommes donc tout prêts à concilier un certain légalisme avec la vie mystique. C'est une question de mesure. Le mystique est persuadé qu'il doit embrasser de toute son âme les préceptes de Dieu : *tu mandasti mandata tua custodiri nimis*. Il n'éprouve aucun besoin de les multiplier, de s'engager dans un réseau d'observances minutieuses où l'élan de son

(1) *Qabbalah,* p. 174, cité en anglais par M. Vulliaud, *La cabbale juive*, p. 129 n. 1.

âme serait brisé (1). Il s'en tient à ce qui lui est imposé par la règle de vie à laquelle il est soumis. L'autorité elle-même doit se garder d'ajouter précepte à précepte. Son devoir est plutôt d'engager à une obéissance qui parte du principe intérieur de l'amour (2). Les fidèles sont invités à lire les livres de piété et non pas les casuistes. Dans le Judaïsme la casuistique était presque tout. L'esprit des prophètes était si bien étouffé qu'on était persuadé que Dieu n'inspirait plus de prophètes. L'intimité était refroidie. Il est difficile de se refuser à l'évidence de ce fait.

Il ne s'ensuit pas que tel rabbin n'avait pas une piété personnelle très affective, et même à l'occasion d'une observance. M. Abelson prétend en donner un exemple : « Pour un Chammaï l'observance du sabbat était l'occasion opportune d'une joyeuse union de l'âme avec Dieu » (3). Il trouve cette intention mystique dans ce fait que « ce qu'il mangeait chaque jour était en l'honneur du Sabbat. S'il tombait sur un fin morceau, il disait : Laissons cela pour le Sabbat. Si ensuite il en trouvait un meilleur, il le laissait et ne prenait que du premier » (4). On serait plutôt tenté de se demander si la simplicité de l'amour est compatible avec ce formalisme minutieux. Qu'on se régale un jour de fête, soit; mais si le corps est associé à la joie de l'âme, ce n'est pas précisément par là qu'on pense honorer Dieu, surtout avec ce scrupule de la hiérarchie des bons morceaux.

D'ailleurs nous ne saurions ici montrer jusqu'où alla le légalisme officiel des Rabbins. Nous en avons donné des exemples, surtout à propos du sabbat (5). On en trouvera à satiété dans l'ouvrage de Strack et Billerbeck. Nous souhaiterions plutôt connaître ce que le judaïsme, quoiqu'il fût entré dans une voie qui conduisait à des régions stériles pour le mysticisme, avait conservé de l'enseignement de la Bible sur ce point. Si nous ne nous trompons nous devrons constater que les anciens germes de vie mystique déjà puissants et développés dans l'Ancien Testament, dont l'Évangile a fait un grand arbre, se sont plutôt atrophiés dans le Rabbinisme, sans qu'il ait toutefois perdu de vue les idées directrices essentielles.

(1) Le probabilisme a pratiquement mis une limite à la prétention des casuistes de donner des opinions humaines pour des préceptes divins.

(2) « L'âme qui est vraiment colombine, c'est-à-dire qui aime chèrement Dieu, s'applique tout simplement, sans empressement, aux moyens qui luy sont prescrits pour se perfectionner, sans en rechercher d'autres, pour parfaits qu'ils puissent être »... « c'est-à-dire que nous ne mettions point notre confiance en tout cela, pour bon qu'il soit, ains en *un seul* Dieu, *qui* nous *peut* seul faire tirer *le fruit* de tous nos exercices ». (*Œuvres de saint François de Sales*, t. VI, pp. 108 et 110).

(3) *Op. l.*, p. 350.

(4) *Beṣa*, 16[a].

(5) Dans nos commentaires de l'Évangile.

Pour le constater nous aurons à parcourir successivement les données principales : l'Esprit-Saint, l'Habitation, la Gloire, la Parole, où l'on a cru trouver la preuve d'une vie mystique parmi les Rabbins.

§ 3. — *L'Esprit-Saint.*

Le point fondamental, sinon le plus souvent cité, de la religion mystique ou intérieure est la doctrine sur le Saint-Esprit.

Nous envisagerons son principe dans la précision que lui a donnée la théologie catholique, pour mesurer d'après ce canon parfait les conceptions de l'Ancien Testament, et celles du judaïsme qui s'en rapprochaient le plus et celles qui nous semblent plutôt en recul.

D'après toute philosophie monothéiste spirituelle, Dieu est présent à tous les êtres qu'il a créés. Cette présence résulte de son action elle-même qui les maintient dans l'existence. Elle ne fait naître en lui aucun changement, mais bien une relation spéciale dans l'être créé envers Dieu qui lui est présent.

D'après la théologie catholique, Dieu donne sa grâce aux justes comme un principe d'action qui complète la nature et qui s'épanouit par la foi et par la charité. En vertu de ce don, Dieu est présent par un mode nouveau (1), non plus seulement comme Créateur, mais comme ami. C'est ainsi que l'âme est rendue par la grâce *capable* « d'étreindre spirituellement le Dieu qui lui est intimement présent... C'est un état de propension virtuelle, caractérisé par une sensibilité extrême au moindre choc de l'objet divin » (2). La continuité du plan divin nous oblige à reconnaître le même don dans les justes de l'Ancien Testament. Mais, pour suivre la métaphore du P. Gardeil, combien le choc de l'objet divin est plus véhément lorsque la foi envisage l'amour infini de Dieu dans l'Incarnation et la Rédemption, combien l'objet divin paraît plus aimable lorsqu'il apparaît comme le Père, le Fils et le Saint-Esprit, un seul Dieu, présent dans l'âme qu'il vient habiter, non seulement pour l'enrichir de ses dons, mais pour s'unir à elle étroitement.

L'Ancien Testament était loin de cette clarté. Cependant il contenait le principe de la présence de Dieu dans l'âme par son Esprit-Saint, littéralement son Esprit de sainteté.

Il est vrai que d'après les prophètes cette pénétration paraissait réservée

(1) Le P. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, II, p. 6 ss. Il est bien évident que cette présence ne peut être conçue sans la présence d'immensité, mais enfin on peut parler avec Jean de Saint Thomas, cité p. 42, d'une autre présence qui « résulte dans la créature du nouveau rapport qui s'établit, par le moyen de la grâce, entre elle et Dieu ».

(2) Gardeil, *op. l.*, II, 142 s.

au temps où Dieu interviendrait pour établir son règne en rendant son peuple docile à ses leçons :

> Et je vous donnerai un cœur nouveau,
> et je mettrai au dedans de vous un esprit nouveau;
> j'ôterai de votre chair le cœur de pierre,
> et je vous donnerai un cœur de chair.
> Je mettrai au dedans de vous mon Esprit, etc. (1).

Jérémie était moins précis (2) :

> Je mettrai ma loi en eux,
> et dans leur cœur je l'écrirai.

Ainsi, dans ce texte, ce n'est pas l'Esprit de Dieu qui sera dans le cœur, mais la Loi. N'était-ce pas cependant une manière de dire que la Loi cesserait d'être un principe extérieur de conduite pour être imprimée dans la volonté humaine, comme un principe dont la pratique aussi bien que la connaissance seraient inspirées par Dieu? C'est de toute façon un appel à la religion intérieure, mais toujours pour les temps à venir. Aussi les Rabbins ne s'en sont-ils pas préoccupés. Cependant ils avaient sous les yeux un texte très clair, émanant d'un pécheur, de David d'après le titre du Psaume (3) :

> O Dieu, crée-moi un cœur pur,
> et renouvelle en moi un esprit stable.
> Ne m'écarte pas de ta face,
> et ne me prive pas de ton esprit saint.
> Rends-moi la joie de ton salut,
> et soutiens-moi par un esprit de bonne volonté.

Le pécheur repentant (4) demande à Dieu de lui pardonner son péché, ce qui équivaut pour lui à recevoir à nouveau un esprit saint, esprit qui le rendra docile et stable dans l'accomplissement des préceptes. « Ton esprit saint », littéralement « ton esprit de sainteté », n'est pas une personnalité distincte, mais une participation de la sainteté de Dieu. L'auteur du psaume est en harmonie avec les textes cités d'Ézéchiel (5), mais il entend de chaque homme, dès son temps, ce qu'Ézéchiel annonce pour l'avenir comme une effusion considérable.

(1) *Ez.* XXXVI, 26, s.; cf. XI, 19. Passage cité par les Rabbins, pour prouver l'existence du mauvais instinct, qui sera détruit dans le monde à venir de l'au-delà; cf. MOORE, p. 493.
(2) XXXI, 33.
(3) *Ps.* LI, 12-14.
(4) Nous laissons pour ce qu'elle vaut l'explication de Baethgen qui met en scène la communauté, demandant de n'être pas privée de l'esprit de prophétie!
(5) Reconnu par B. Duhm, Commentaire.

Aux temps anciens, le plus souvent l'action de l'Esprit se produit dans une circonstance donnée : il pousse à l'héroïsme, ou il éclaire l'intelligence. Dans notre texte il demeure tant que le péché ne l'expulse pas, et c'est lui qui revient pour purifier l'âme du péché. Il est donc synonyme de sainteté intérieure. C'est aussi la pensée du Livre de la Sagesse : si la sagesse n'entre pas dans une âme artificieuse, elle réside donc dans une âme simple, et en effet l'esprit qui forme les hommes, qui est en eux comme un principe éducateur, fuit la ruse (1). L'esprit de Dieu qui est dans l'homme n'y demeure pas oisif; il est une énergie qui éclaire sur la volonté de Dieu et qui incline à l'accomplir. C'est ce qu'enseigne le *Ps.* CXLIII, 10 :

> Apprends-moi à faire ta volonté, car tu es mon Dieu ;
> Que ton bon esprit me conduise dans la voie (2) droite.

N'ayant pas à traiter ici de la Théologie de l'A. T., nous nous contentons de ces quelques traits qui sont significatifs.

C'est très peu, comme théorie; il faut convenir que beaucoup plus de lumière était réservée au Nouveau Testament. Mais, puisqu'il s'agit de vie mystique, il faut surtout envisager cet entraînement vers Dieu qui était l'âme de l'ancienne alliance. L'Israélite avait pour modèles ces anciens Pères qui avaient vécu avec Dieu dans la plus familière amitié. Au Sinaï il avait renoué avec le Dieu des Pères, conclu avec Lui une alliance. Il était admis à sa table en consommant sa part des sacrifices pacifiques, il le savait présent dans son Temple, où l'appelait un rendez-vous qui faisait fondre son âme de tendresse aussitôt que ses pieds avaient pris la direction des sacrés parvis (3). Les prophètes et les psaumes sont remplis de ces sentiments d'adoration, de reconnaissance, d'humble fidélité, mais aussi d'amour qui désire s'unir au Dieu vivant.

Et cela n'était pas seulement possible au Temple. Même exilé de la terre d'Israël, le disciple des prophètes n'était pas gêné, comme autrefois David (4), par cet éloignement. Grâce à sa propre nature spirituelle et grâce à l'omniprésence de Dieu, il pouvait le trouver partout.

Jérémie a posé le principe de cette omniprésence (5) : « Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre, moi, oracle de Jahvé ! » Et le Psalmiste

(1) *Sap.*, I, 4 : ὅτι εἰς κακότεχνον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία... 5 ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας φεύξεται δόλον.
(2) Le texte massorétique : « Dans la terre ». Le Targum : « Ton esprit saint ».
(3) *Ps.* LXXXIV, 2.
(4) *I Sam.*, XXVI, 19.
(5) *Jér.*, XXIII, 24.

a exprimé en termes magnifiques cette présence dans laquelle l'homme est pour ainsi dire plongé (1) :

> En avant et en arrière tu m'entoures,
> et tu mets ta main sur moi...
> Où aller loin de ton esprit,
> où fuir loin de ta face?
> Si je monte aux cieux, tu y es;
> si je me couche dans le chéol, te voilà!

L'esprit de l'homme était donc en face de celui de Dieu sans même le chercher. Sans qu'il s'en rendît toujours compte, c'était l'Esprit de Dieu, présent en lui, qui le poussait à l'union affective.

Nous ne pouvons citer que quelques traits. Isaïe (2) :

> Ton nom et ton souvenir étaient le désir de l'âme.
> En mon âme je t'ai désiré dans la nuit;
> oui, dans mon esprit, en moi-même je te poursuivais...
> Seulement en toi nous célébrons ton nom.

Ce dernier mot a paru inexplicable. La difficulté résulte peut-être seulement de la sublime pensée : c'est seulement en union avec Dieu qu'on peut le louer comme il convient.

Un psalmiste (3) :

> 23 Pour moi je suis toujours avec toi;
> tu as pris ma main droite,
> 24 tu me conduis selon tes desseins,
> et après tu me prendras
> 25 Qui ai-je dans le ciel sinon toi?
> Et sans toi rien ne me plaît sur la terre.
> 26 Ma chair et mon cœur se consument :
> Dieu est le rocher de mon cœur et ma part à jamais...
> 28 Pour moi mon bien est d'être près (4) de Dieu,
> j'ai placé mon refuge en mon Seigneur Iahvé.

Voyons maintenant si le Judaïsme a développé le principe de la vie divine par l'Esprit-Saint, ou du moins poursuivi l'union divine avec le même élan que les prophètes et les psalmistes.

Et d'abord les livres les plus anciens, les apocryphes :

(1) *Ps.* CXXXIX, 5 ss.
(2) *Is.*, XXXVI, 8. 9. 13.
(3) LXXIII, 23 ss.
(4) Le grec beaucoup plus énergiquement : προσκολλᾶσθαι, « être collé à », et on peut se demander si les Massorètes n'ont pas atténué cette expression.

Le psaume LI, nous semble avoir trouvé un écho dans le livre des Jubilés, quand Moïse dit à Dieu (1) :

Crée en nous un cœur pur et un esprit saint et ne les laisse pas s'embarrasser dans leurs péchés, de maintenant à jamais.

Dieu le promet (2) :

Et je créerai en eux un esprit saint, et je les purifierai de façon qu'ils ne s'écartent pas de moi depuis ce jour à jamais. Et leurs âmes adhéreront à moi et à tous mes commandements.

Mais cette excellente formule se trouve dans un livre secret, issu d'une révélation faite à Moïse, longtemps tenue en réserve. Elle est isolée dans la littérature apocryphe. On lit du grand prêtre de l'avenir dans les Testaments (3) :

Et la gloire du Très Haut sera prononcée sur lui,
et l'esprit d'intelligence et de sanctification reposera sur lui dans l'eau.

Mais cela n'est très probablement qu'une réminiscence du baptême de Jésus.

On a cité le testament de Nephtali en hébreu (4) :

Heureux l'homme qui n'a pas souillé l'Esprit de Dieu, (l'esprit) saint, qu'il a placé et insufflé dans son intérieur; et heureux s'il le rend pur à son créateur comme au jour où il lui a été donné en garde ».

Ne dirait-on pas d'une théorie de la grâce? — Peut-être, si l'on s'en tenait au premier membre de la phrase; la seconde montre qu'il s'agit simplement de l'âme, qui est un souffle de Dieu (5). D'ailleurs ce texte hébreu n'est, d'après Charles, qu'un remaniement récent.

Le testament de Benjamin (IV, 5) parle de « la grâce du bon esprit »; mais ce passage n'est-il pas surajouté? (6).

Dans les Psaumes de Salomon, le secours intérieur est d'abord propre au Messie (7) :

Il ne faiblira pas pendant ses jours, appuyé sur son Dieu,
car Dieu l'a fait puissant par l'esprit saint,
et sage par le don de conseil éclairé,
accompagné de la force et de la justice.

(1) *Jub.*, I, 21.
(2) *Jub.*, I, 23 s.
(3) *Lévi*, XVIII, 7.
(4) X, 9.
(5) L'insufflation comme dans Gen., II, 7, נפח.
(6) Il est omis d'après Charles, p. 220, par le grec qui a traduit la première recension de l'hébreu.
(7) XVII, 42, trad. Viteau.

Ce qui rappelle Isaïe, XI, 1-5, mais en attribuant à l'Esprit-Saint la puissance.

En ce temps les fidèles participeront à cette grâce (1) :

> sous la verge de l'enseignement du Christ du Seigneur,
> dans la crainte de son Dieu,
> dans la sagesse de l'esprit, de la justice et de la force.

Ce qui semble vouloir dire que le Christ instruira ses sujets dans la de crainte de Dieu, dans un esprit de sagesse, de justice et de force (2).

Je ne saurais dire avec M. Viteau (3) que la justice « désigne l'état moral de l'âme, la « vie » morale intérieure et extérieure du Juif; cette notion, « est capitale dans les *Psaumes de Salomon*; car la « vie » morale du juste se continuera au delà de la mort et constituera pour lui son immortalité bienheureuse ».

Ce serait la notion chrétienne de la vie de la grâce : on ne la trouve pas dans les Psaumes de Salomon. Celle qui est remplie de Justice (I, 3) ce n'est pas l'âme remplie d'une justice intérieure, c'est la nation qui se croit en règle avec la justice légale. On voit seulement que le Seigneur purifie tout homme saint et sa maison (III, 10), ce qui pourrait s'entendre d'une simple absolution du péché.

Venons aux écrits rabbiniques.

Strack et Billerbeck disent d'abord très exactement (4) : « A la différence du N. T., l'Esprit saint ne désigne dans l'A. T. que très rarement l'esprit qui sanctifie l'homme. Presque sans exception les Rabbins désignent comme esprit de sanctification ou l'esprit de prophétie qui fait connaître à l'homme la volonté de Dieu, ou l'esprit qui conduit les auteurs de l'A. T. dans la composition de leurs écrits (Esprit de l'Inspiration). En fait les deux inspirations se touchent souvent de très près ». Et en effet ce sont toujours des grâces transitoires seulement illuminatives.

On voudrait connaître ces rarissimes expressions mises à part dans Billerbeck. Moore dit simplement (5) : « L'Esprit saint est l'esprit de prophétie. L'esprit saint est si spécifiquement l'inspiration prophétique, que quand Aggée, Zacharie et Malachie, les derniers prophètes sont morts, l'Esprit-Saint s'est éloigné d'Israël. » Cette dernière affirmation trouvait des contradicteurs (6). Les Rabbins ne pouvaient concéder que

(1) XVIII, 8.
(2) C'est la traduction de Ryle et James. Littéralement la justice et la force dépendent de la sagesse, non de l'esprit.
(3) *Les Psaumes de Salomon*, p. 52.
(4) T. II, p. 127.
(5) *Judaism*, I, 237, citant *Tos. Sotah*, XIII, 2; *Sanh.* 11ª.
(6) Str., Billerb., I, p. 128 s.

l'Esprit de Dieu avait abandonné les docteurs ni leurs fidèles disciples. On faisait donc une exception en faveur de l'étude de la Loi, mais cette réserve demeura isolée et était illuminative.

L'opinion générale était que l'Esprit-Saint avait abandonné le Temple. Cela est dit en plusieurs endroits, par exemple dans le Midrach du Cantique (1) :

« Cinq choses qui existaient dans le premier temple manquaient dans le second : c'étaient le feu d'en haut, l'huile de l'onction, l'arche, le Saint-Esprit, l'Ourim et le Toummim ». On lit très souvent : « Avec la mort d'Aggée, Zacharie et Malachie, l'Esprit-Saint a cessé dans Israël ».

Cette disparition de l'Esprit-Saint formait un triste contraste avec le temps où l'Esprit-Saint était au milieu d'Israël, sans doute pour le pousser au bien, puisque souvent par leurs révoltes les Israélites « affligeaient son Esprit-Saint » (2). Les Rabbins, constatant ce vide dans la nation, ne devaient pas se sentir portés personnellement par cet Esprit à se rapprocher de lui. Mais, quoi qu'il en soit de cette raison générale, il faut voir quel pli a pris dans leurs écrits la doctrine de l'Esprit-Saint. S'il est vraiment quelques textes où l'Esprit-Saint soit indiqué comme un facteur de sainteté personnelle, nous les trouverons sûrement sous la plume de M. Abelson qui s'est appliqué très spécialement à résoudre la question par l'affirmative.

D'après ce savant, les Rabbins ont même développé sur plusieurs points la doctrine de l'A. T.

1. Tandis que l'Esprit-Saint n'était désigné qu'en deux endroits (3) par ce terme propre, les Rabbins l'emploient pour l'Esprit de Dieu, l'Esprit de Iahvé, même la Sagesse, ou encore pour Dieu lui-même, pour indiquer que Dieu est proche de l'homme et pour faciliter l'approche de l'homme vers Dieu.

2. Cependant on a en quelque sorte matérialisé ses manifestations : c'est une lumière, un bruit qui retentit, un vent qui souffle, une eau qu'on puise.

3. Ce n'est point une individualité distincte de Dieu, mais on dit de lui comme on dirait d'une personne qu'il élève la voix, qu'il parle, qu'il exhorte, qu'il révèle, qu'il assiste : il représente l'amitié protectrice de Dieu.

4. C'est surtout l'esprit de prophétie. Mais il ne faut pas entendre par là seulement la pénétration de l'avenir. Le prophète est l'instrument de Dieu ; il doit être digne de son rôle ; la sainteté est le fondement de la

(1) VIII, p. 267 n° 2 cité par Abelson p. 261.
(2) *Is.*, LXIII, 11 et 10.
(3) *Ps.* LI, 11 et *Is.*, LXIII, 10 et 11.

prophétie. Entre la prophétie et la justice le rapport était si étroit que la prophétie, œuvre de l'Esprit-Saint, est aussi le fait de la sainteté.

5. Spécialement l'Esprit-Saint est l'auteur des livres saints, surtout du Pentateuque.

En somme, si le rôle de l'Esprit-Saint dans les écrits rabbiniques est beaucoup moins accusé que dans le N. T., ils auraient cependant développé beaucoup ce que l'A. T. enseignait sur ce point.

Il va sans dire que nous concédons tout qui a été dit de la prophétie et de l'inspiration des livres saints.

S'il s'agit des anciens maîtres et d'une sanctification intérieure, il nous est impossible de la voir. Tous les textes cités ne nous paraissent pas dépasser un don intellectuel ou peut-être de force miraculeuse, à moins que ce ne soit un texte tout à fait récent.

On nous dit par exemple que l'Esprit-Saint confère le degré le plus élevé de la sainteté et dans un texte de la Michna (1), reproduit dans le Talmud de Babylone (2) sur l'autorité de R. Pinchas b. Iaïr (IIe s. ap. J.-C.) :

> La Torah conduit à la prévoyance, la prévoyance à la diligence, la diligence à éviter les fautes, la préservation des fautes à la séparation (3), la séparation à la pureté, la pureté à la piété, la piété à l'humilité, l'humilité à la crainte du péché, la crainte du péché à la sainteté, la sainteté à l'Esprit-Saint, l'Esprit-Saint à la résurrection des morts, et la résurrection des morts vient par le fait d'Élie.

L'Esprit-Saint serait donc au sommet de cette échelle des vertus, acquises par un effort persévérant selon les méthodes pharisiennes. Un mystique le mettrait à la base.

Est-il vrai d'ailleurs que l'Esprit-Saint désigne dans le Talmud une très haute sainteté (4)? Ce serait plutôt, d'après M. Abelson, après M. Luzzato, le don du miracle suprême de la résurrection des morts, accordé à Élie, qui serait ici l'image du prophète le plus favorisé de Dieu.

Le plus souvent, le don du Saint-Esprit, toujours une récompense, et non un don gratuit, germe des vertus, ne dépasse pas nécessairement la sphère d'une connaissance, surnaturelle il est vrai, mais qui n'est pas de l'ordre de la sainteté (5). C'est donc la sainteté personnelle, que chacun acquiert par ses efforts, qui est récompensée par un don intellectuel.

Saint Paul a renversé cet ordre. Aussi M. Abelson fait-il remarquer

(1) *Soṭa*, IX, 15.
(2) *'Abodah Zarah* 20b.
(3) פרישות.
(4) C'est l'opinion de M. Perles : « le plus haut degré moral ». Dans sa réponse à M. Bousset, Perles n'a consacré qu'une quinzaine de lignes au mysticisme (*Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlicher Zeitalter kritisch untersucht*, p. 181).
(5) *Gratia gratis data.*

que le mot « foi » (אמונה) — que saint Paul avait toujours à la bouche — ne se trouve pas souvent dans la littérature rabbinique. Voici qui ressemblerait à Paul, si l'œuvre n'était encore le point de départ : « R. Nehemiah dit : Quiconque prend sur lui un précepte avec foi est digne que l'Esprit-Saint repose sur lui (1). »

Citons encore : « Celui qui étudie (la Torah) avec l'intention d'aboutir à pratiquer ce qu'il étudie, méritera de recevoir l'Esprit-Saint (2). »

Il faut descendre jusqu'au XIIIe siècle pour rencontrer la formule décisive :

« Quoi que fassent les saints, ils le font par le pouvoir de l'Esprit-Saint (3). » Ou bien on la trouvera dans un Targum, plus en contact avec le texte biblique et par conséquent plus directement sous son influence (4) : « N'ai-je pas mis mon Esprit en eux, afin qu'ils puissent accomplir de bonnes actions? Mais ils ont fait de mauvaises actions. »

Ce qu'il y a de tout à fait exceptionnel dans ce texte, c'est qu'il attribue l'Esprit-Saint à tous les hommes. Il est vrai que c'était avant le déluge.

Normalement l'Esprit-Saint n'était donné qu'à Israël. Si Dieu faisait une exception, c'était en faveur de l'étude de la Torah : « Un non Juif qui étudie la Torah est aussi grand que le grand prêtre (5). »

Une tradition qu'on faisait remonter à *Tanna Debe Eliyahou Rabba* (Xe siècle) disait même : « J'atteste le ciel et la terre que l'Esprit-Saint habite sur un non Juif aussi bien que sur un Juif, sur une femme aussi bien que sur un homme, sur une servante, aussi bien que sur un serviteur. Tout dépend des œuvres de l'individu en particulier (6). »

M. Perles range ce texte sous la rubrique mysticisme. Mais, sans insister sur l'époque très basse où pénétra ce sentiment universaliste, ce qui est immuable c'est la doctrine pharisienne des œuvres. Il faut le répéter : l'Esprit-Saint n'est point un principe d'action (7), mais une récompense. Il faut noter aussi qu'il habite sur les justes, c'est-à-dire qu'il plane sur eux comme un protecteur, il n'habite pas en eux. Et il faudrait faire souvent cette réserve en lisant Abelson : il cite des passages qui marquent l'approche de Dieu, l'Esprit-Saint reposant sur les justes,

(1) *Mekilta* (p. 33, éd. *Fried.*), sur le texte : « et ils crurent en Dieu et en Moïse son serviteur ».

(2) *Lev. Rabba* XXX, 7, cité par ABELSON, p. 273. La même pensée dans *Yalqout* sur *Ps.* XVII.

(3) *Yalqout* sur *Gen.* XLIX.

(4) *Pseudo Jonathan* sur *Gen.* VI, 3.

(5) *'Abodah zarah*, 26a.

(6) Dans *Yalqout* sur *Juges* IV, 4.

(7) On lit dans Str.-B., p. 347 : « Dans la littérature rabbinique, nous n'avons rencontré aucun endroit où l'Esprit-Saint soit mêlé à la prière d'un Israélite ». S'il est dit dans *Mekilta Ex.* XIV, 31 40b, que l'Esprit-Saint a reposé sur Israël en récompense de sa foi, on veut dire simplement que le chant de *Ex.* XV est inspiré. Tout le peuple a reçu en récompense de sa foi le don de prophétie ». — En contraste avec *Rom.* VIII, 15.

et il entend que l'Esprit ne peut éclairer l'intelligence ni agir sur la volonté sans y pénétrer, et tel était bien le sens d'Isaïe en parlant du Messie (1). Mais lorsqu'il ne s'agit que de l'intelligence, qui peut être éclairée par des visions extérieures ou instruite par des paroles, la pénétration est censée moins intime, et il semble bien que les Rabbins aient évité d'insister sur la présence de Dieu dans l'homme, même en se servant du mot Esprit-Saint qui aurait atténué pour ainsi dire le contact entre le fini et l'infini, ou comme ils disaient en termes bibliques, entre la chair et l'Esprit.

Ajoutons que l'Esprit-Saint, s'il n'est pas le principe des bonnes actions, n'est pas même dans l'homme celui qui donne l'impulsion à la prière. S'il est dit qu'il prie, c'est qu'il joint sa voix à ceux qui prient, il fait partie du chœur de ceux qui louent Dieu, ce n'est pas lui en qui nous crions : Abba, Père (2) !

Cependant les docteurs admettaient sans hésiter, parce qu'ils le lisaient au récit de la création, que Dieu a insufflé dans l'homme un souffle de vie (3). C'est par son âme que l'homme était à l'image de Dieu.

On sait combien il est difficile d'analyser les idées des Hébreux sur l'âme, tantôt âme (*nefech*), tantôt esprit (*rouaḥ*) tantôt souffle (*nechamah*). Sans doute n'étaient-elles pas très précises. Il est certain cependant que la Bible admettait une analogie spéciale entre l'âme et Dieu. Les Rabbins employaient de préférence *nechamah* pour désigner le principe intellectuel, selon ce que disent les Proverbes (4) :

> L'âme (*nechamah*) de l'homme est un flambeau de Iahvé,
> elle pénètre jusqu'au fond des entrailles.

Ce principe d'intelligence vient du souffle même de Dieu (5) :

> Mais c'est un esprit dans l'homme,
> le souffle de Chaddaï qui rend intelligent.

Même sens, encore dans Job, en renversant les deux termes (6) :

> Tant que mon souffle sera encore en moi,
> et l'Esprit d'Éloah dans ma narine.

Il y a donc en l'homme un principe spirituel, le même en quelque manière que l'Esprit de Dieu, et cela est, d'après M. Odeberg, « la conception cardinale de toute mystique » (7).

(1) *Is.*, XI, 1-3.
(2) *Rom.*, VIII, 15.
(3) *Gen.*, II, 7.
(4) *Prov.*, XX, 27.
(5) *Job.*, XXXII, 8.
(6) XXVII, 3.
(7) *The fourth gospel*, p. 172.

Or les Rabbins l'auraient parfaitement compris et auraient ainsi posé une base à leur mystique. Nous résumons ce qu'on lit dans le *midrach* sur le Lévitique (1). L'âme remplit le corps comme Dieu remplit le monde; elle doit donc louer Dieu. Elle porte le corps et Dieu porte le monde; elle survit au corps et Dieu demeure quand le monde passe; elle est unique dans le corps et Dieu est unique dans le monde; l'âme ne mange pas, elle voit sans être vue; elle est pure, elle ne dort pas : autant de ressemblances avec Dieu, autant de raisons de le louer.

La nature spirituelle de l'homme est bien en effet ce qui fait naître en lui le désir de s'unir à Dieu qui est Esprit. C'est la base de la mystique d'un Plotin. Mais cela ne suppose dans l'âme aucune adaptation surnaturelle. Encore est-il que la mystique grecque a tiré toutes les conséquences de cette ressemblance pour aboutir à une véritable union, tandis que les docteurs juifs ne parlent que du devoir pour l'âme de louer Dieu. Rien ne montre mieux que cette page, alléguée en faveur de leur vie mystique, à quel point ils se sont tenus sur la réserve. L'homme doit à Dieu le service et la louange. Dieu les accepte : chacun garde son rang.

§ 4. — *La Chekinah* (2).

Ce mot hébreu doit se traduire « habitation » plutôt que « présence ». Il désigne ce fait que Dieu habite quelque part : il y a son habitation. Tandis que la présence n'indique aucun lien, aucun attachement, aucune préférence, l'habitation suppose qu'on a fait choix d'un lieu pour y demeurer. Selon l'histoire de l'A. T., le choix du lieu est à vrai dire secondaire. Dieu voulait être avec les enfants d'Israël lorsqu'il est devenu leur dieu au Sinaï. Il avait donc son habitation parmi eux. Comme ils étaient nomades, il habitait une tente, sans aucune attache à un lieu (3). Quand ils sont devenus sédentaires, Dieu a fait choix d'un lieu pour y habiter, ou, comme dit le Deutéronome, pour ne pas laisser croire que Dieu ne se trouve pas ailleurs, il y a fait habiter son nom (4), c'est-à-dire qu'il se proposait d'y rendre son action plus sensible et plus énergique. La manifestation était parfois une nuée, lumineuse pendant la nuit, la gloire de Iahvé (*Ex.*, XL, 35; *Num.*, IX, 15-22). Cette habitation de Dieu dans son Temple était le plus ferme espoir d'Israël,

(1) *Lev. R.*, 4 (107) dans S.-B., II, p. 437 s. avec renvois aux passages parallèles.

(2) En araméen שכינתא. De toute façon sur le thème *Qaṭîl,* plutôt neutre que causatif.

(3) *Ex.*, XXV, 8. Les Israélites avaient demandé (*Ex.*, XVII, 7) : « Iahvé est-il oui ou non au milieu de nous? » Il avait prouvé son dessein de demeurer avec eux en habitant dans un sanctuaire mobile.

(4) *Dt.*, XII, 11.

espoir qui fut même exagéré au temps de Jérémie, car on la croyait éternelle. Mais Dieu ne pouvait consentir à habiter avec un Israël qui se détournait de lui (1). L'arche fut enlevée. Pourtant, même au temps du second Temple qui ne la possédait plus, Israël se flattait que Dieu habitait dans Sion où la Sagesse divine était son ministre et par conséquent son représentant (2) :

> J'ai exercé le ministère devant lui dans le saint tabernacle,
> et ainsi j'ai eu une demeure fixe en Sion.
> De même il m'a fait reposer dans la cité bien-aimée,
> et dans Jérusalem est mon empire...

Ainsi Dieu est encore dans son saint tabernacle, où la Sagesse se tient devant lui; mais dans cette personnification de la Sagesse émanée de Dieu, il y a déjà une précaution pour éviter de donner à Dieu un séjour matériel, et surtout peut-être pour ne pas laisser croire que le séjour de Dieu n'était pas partout. Il était important aussi que l'habitation de Dieu fût placée dans les hauteurs, pour donner quelque idée de l'éminence et de la transcendance de sa nature. Mais le Siracide conservait du moins cette proximité de Dieu dans l'activité de sa Sagesse, si consolante pour l'Israélite fidèle. Sans doute Dieu est partout. Mais selon notre façon de distinguer sa présence et son action, et parce que son action est la raison d'être de sa présence, il est plus présent où il agit davantage.

Le pieux Israélite ne faisait pas ce raisonnement philosophique, mais il savait par la foi et sentait par le cœur, que Dieu exerçait une providence spéciale sur Israël, le favorisait de ses grâces, en un mot, vivait avec lui. Telle est incontestablement la notion première de la *Chekinah*.

Il n'est pas moins évident qu'au temps des apocalypses le respect pour Dieu tendit surtout à mettre en relief sa transcendance. Dieu habite dans le ciel sur son trône de gloire. Le trône de gloire est une véritable *Chekinah*. On en trouve l'expression dans les Testaments des patriarches : « La grande gloire loge au sommet des choses, dans le saint des saints, au-dessus de toute sainteté » (3).

Tout le livre d'Hénoch suppose que Dieu n'a aucune habitation sur la terre. Sa maison céleste que l'auteur s'essouffle à décrire, bâtie en langues de feu (4), contient son trône de gloire. S'il est question encore de la

(1) *Jér.*, VII, 4.
(2) *Eccli.*, XXIV, 10 s.
(3) *Lévi*, III, 4 d'après le texte B de Charles. D'après son texte α : ἐν τῷ ἀνωτέρῳ δὲ πάντων καταλύματι ἡ μεγάλη δόξα. La gloire elle-même est déjà un synonyme de la *Chekinah* : mais celle-ci est encore plus clairement désignée comme le séjour de la grande gloire.
(4) *Hén.*, XIV, 15.

demeure de Dieu sur la terre, c'est après le jugement, par une restauration du passé (1), ou plutôt une réminiscence.

Dans une autre description plus nettement messianique, une nouvelle Jérusalem est rebâtie, mais il n'est pas dit que Dieu y habitera (2).

Dans le Livre des secrets d'Hénoch, Dieu est définitivement installé au sommet des sept cieux.

Le troisième livre d'Hénoch, conservé en hébreu, parle souvent de la *Chekinah*. L'auteur, plus préoccupé de concilier l'habitation de Dieu dans le ciel avec l'ancienne habitation de Dieu sur la terre, voit d'abord la *Chekinah* dans le Paradis, sur un chérubin et sous l'arbre de vie (3). Le péché d'Adam ne la délogea pas, puisqu'il fut lui-même expulsé, et elle continua à briller comme une grande lumière, mais enfin l'idolâtrie qui commença avec Enos la força de s'exiler : Dieu l'enleva au ciel avec Hénoch (4). La *Chekinah* appartient si bien au monde céleste qu'on nous parle des quatre camps de la *Chekinah*, qui sont des anges sous le commandement de quatre princes (5). Il semble donc que la *Chekinah* soit le trône de gloire, et que, dans ce livre, elle n'est pas employée comme synonyme de Dieu.

Dans le Livre des Jubilés, Dieu promet à Moïse de descendre et d'habiter avec ses fils jusqu'à l'éternité (6). Il semble que ce sera aux temps messianiques.

Les Psaumes de Salomon, eux aussi, placent la demeure de Dieu dans le ciel (7). Cependant un auteur, parlant des prêtres indignes, prononce au nom de Dieu : « Rejettez-les loin de moi » (8). Il suppose donc que Dieu habite dans le Temple.

Il paraît par conséquent bien avéré qu'au IIe et au Ier siècle av. J.-C., il y avait une tendance à perdre ce contact avec Dieu dans son temple, si cher aux anciens Israélites. On se le figurait habitant au ciel, descendant sur la terre pour y exercer ses jugements dans la sévérité ou la miséricorde ; alors il était en visite (9) comme une personne éloignée. Et assurément la pensée du Dieu qui est dans le ciel n'empêche pas le contact le plus tendre, comme on le voit dans l'Évangile de saint Matthieu ; mais alors ce contact était établi par le Fils venu du ciel, enseignant à prier le Père, annonçant que désormais le Père, le Fils et le Saint-Esprit vien-

(1) *Hén.*, XXV, 5.
(2) *Hén.*, XC, 29.
(3) 3 *Hén.*, V, 1.
(4) 3 *Hén.*, VI, 1.
(5) 3 *Hén.*, I, 6 ; XVIII, 4.
(6) I, 26.
(7) XVIII, 11.
(8) II, 4.
(9) *Ps.-Sal.*, X, 5 ; XI, 2. 7 ; cf. *Hén.* XXV, 3 ; LXXVII, 1.

draient habiter dans les âmes (Jo., xiv, 16. 23). Les œuvres apocryphes antérieures à l'évangile ne contiennent pas ce contrepoids. Il y avait dans cet excès de révérence un danger d'éloignement de la pensée et de refroidissement dans la charité.

D'autant que cet éloignement ne signifiait pas un sentiment plus éclairé de la transcendance réelle de Dieu, qui consiste dans sa spiritualité essentielle. Qui conçoit Dieu comme l'Esprit pur admet volontiers que cet Esprit est partout et même en lui. En éloignant Dieu, la littérature hénochienne le matérialisait plutôt en lui assignant une demeure parfaitement déterminée et un trône. Sans doute Isaïe et Daniel avaient vu Dieu sous une forme sensible : mais ils indiquaient clairement le caractère symbolique et transitoire de la vision. Les apocalypses croyaient pouvoir décrire une réelle habitation de Dieu dans une région déterminée. L'inconvénient de la distance pour le sentiment religieux n'était pas compensé par une véritable transcendance spirituelle.

Il reste à voir si le rabbinisme ratifia cette notion d'un intervalle entre Dieu et l'homme par la fiction d'un intermédiaire, la Chekinah personnifiée, ou si la Chekinah ne fut qu'une manière d'exprimer la présence de Dieu dans le monde, dans Israël et dans l'homme, ou comme dit M. Abelson, son immanence.

Bousset (1) tient toujours l'opinion qui fut celle de Maimonide (2). La *Chekinah* serait une sorte d'intermédiaire entre Dieu et l'homme. D'après Maimonide, une substance créée; d'après Bousset une sorte d'hypostase. Et il est certain que la personnification est allée très loin. La *Chekinah* joue le rôle d'un ange. De même que Dieu dit (*Ex.*, xxiii, 23) : « Mon ange ira devant toi », le Targum lui fait dire (Ex., xxxiii, 14 s.) : « Ma Chekinah ira (devant toi). »

M. Abelson reconnaît que la Chekinah est fortement personnifiée : elle a une face, elle parle, agit, chante, se plaint, fait des reproches, encourage, se fâche, apaise (3). Mais tout cela est aussi le fait de Dieu. On ne saurait la prendre pour une créature. Et si elle joue le rôle de Dieu, elle est donc Dieu lui-même, car le judaïsme n'eût pas consenti à partager la nature divine, et n'aurait pas voulu s'exposer à ce qu'on lui reprochât d'être tombé dans la doctrine des deux pouvoirs (4).

Et de fait la *Chekinah* est très souvent, on peut dire normalement, une

(1) *Op. l.*, p. 346.
(2) *Guide des égarés*, i, 58, 73, 88, 286, 288; iii, 43, 93.
(3) Abelson, *op. l.*, p. 98.
(4) M. Jacob Zallel Lauterbach, dans la *Jewish Encyclopedia* pense que : « L'attitude de polémique que décèle la conception de la Chekinah par rapport au fondateur et à l'idéal du Christianisme est certaine » (*unmistakable*). — Peut-être a-t-on voulu répondre à ce qu'a dit *Mt.*, xviii, 20 de la présence du Christ parmi ceux qui seront réunis en son nom.

manière d'exprimer la présence de Dieu, une de ces circonlocutions que goûtait le rabbinisme pour éviter de mettre l'homme dans un contact trop immédiat avec Dieu. Elle marque certainement l'approche de Dieu, sa présence, mais rien n'autorise à dire que c'est une manière d'indiquer l'immanence : bien au contraire, cette personnification de la présence, si elle n'est pas un intermédiaire, tendrait plutôt à marquer les distances et à atténuer ce qu'il y a de dangereux ou de peu décent dans l'appréhension directe : on peut voir la face de la Chekinah, on ne saurait voir Dieu. Le prosélyte n'est pas rattaché à Dieu : il est placé sous les ailes de la Chekinah.

Dans la grande variété des termes, il restait un principe directeur, qui n'était point une opinion philosophique sur la présence ou l'immanence de Dieu, mais un souvenir du temps où le Dieu d'Israël habitait parmi son peuple par faveur. C'était en vue du peuple qu'il avait choisi Sion et le Temple. Le Temple détruit, les Juifs chassés de Sion, la *Chekinah* n'avait pas pour cela quitté Israël : elle le suivait aux extrémités de la terre. Encore n'avait-elle pas quitté le mur occidental du Temple (1) où l'on permettait aux Juifs de prier.

Puisque c'était une présence de faveur, elle se trouvait dans la Synagogue, où les Juifs priaient, dans les écoles où l'on étudiait la Torah. Sur ce dernier point la tradition remonte très haut. R. Ḥanina b. Teradion († vers 135) disait : « Si deux sont assis et que les paroles de la Torah soient entre eux, la *Chekinah* demeure parmi eux » (2). R. Ḥalaphta b. Dosa prouvait que la *Chekinah* était parmi ceux qui s'occupaient de la Torah, s'ils étaient dix d'après le *Ps.* LXXXII, 1 : « Dieu se tient dans la communauté de Dieu » ; s'ils étaient cinq d'après Amos, IX, 6 : « il a fondé sa réunion » (3) ; s'ils étaient trois, parce que le *Ps.* LXXXII, 1 dit : « il tient séance au milieu des dieux » (les juges qui sont trois) ; pour deux personnes il citait Malachie, III, 16 (4). Et s'il n'y avait qu'un étudiant de la Torah, il recourait à *Ex.*, XX, 24.

Tandis que l'étude de la Torah, la prière, les bonnes œuvres attirent la *Chekinah*, le péché l'éloigne. Pourtant Dieu ne pouvait se résigner à quitter Israël (5). Il le faudrait bien, si tout Israël était infidèle, mais cette hypothèse est impossible. Donc : « La *Chekinah* demeure avec

(1) D'après R. Éliézer, dans *Ex. Rab.*, II, 2, cité par Abelson, p. 120. Le fameux mur des pleurs.

(2) *Aboth*, III, 2.

(3) Plutôt sa « voûte » ; et pourquoi אגדה, « réunion » dans *II Sam.*, II, 25, indique-t-il le nombre 5 ?

(4) *Aboth*, III, 6 ; cf. ST.-BILL., I, p. 794 pour d'autres textes.

(5) *Abelson*, p. 138 ; *God dwels in Israel at all costs*.

Israël même s'ils sont impurs » (1), alors Dieu fait semblant de dormir. S'il s'éloigne du pécheur, il attend son repentir.

Le rabbinisme n'avait donc pas oublié que la *Chekinah* est une présence de grâce, l'habitation d'un père parmi ses fils. On peut croire avec M. Abelson que la *Chekinah* est donnée au monde en faveur des Juifs désormais répandus partout : « Dieu ne cherche le bien que de la Palestine, mais en conséquence du bien qu'il veut à la Palestine, il veut aussi le bien de tous les autres pays » (2), et en effet, « si ce n'était pour Israël, la pluie ne tomberait pas, le soleil ne brillerait pas » (3). A plus forte raison Dieu ne manifesterait pas partout sa grâce. Cependant comme on savait par la Bible que Dieu est partout, on se demanda comment concilier les deux présences. R. Lévi, de la troisième génération des Amoras, proposa une comparaison ingénieuse (4) : Le Tabernacle était comme une caverne au bord de la mer. La mer pénétrait dans la caverne et l'inondait, mais la mer n'était pas du tout diminuée. Ainsi le Tabernacle était rempli par l'éclat de la *Chekinah,* mais le monde n'en perdait rien.

Entendue de la présence de Dieu dans le monde entier, la *Chekinah* n'était plus un lien avec le pieux Israélite. C'est ce lien personnel qu'on voudrait connaître pour apprécier son rôle dans le rapprochement de l'homme avec Dieu. C'est dans ce sens surnaturel qu'on disait : « Grande est cette lumière (de la *Chekinah*), car toutes les créatures ne la possèdent pas ; seulement une sur cent (5). » Et déjà dans le Talmud : « Le monde n'aura jamais moins de trente-six saints qui recevront chaque jour la *Chekinah* (6). »

On dirait bien d'une pénétration de Dieu dans l'âme. Toutefois il ne faut pas oublier que l'expression ordinaire est : la face de la *Chekinah* (7), c'est-à-dire que la *Chekinah* est une lumière qui éclaire, non une grâce intérieure qui sanctifie. Aussi parlait-on de l'éclat (זיו) de la *Chekinah,* assez matérialisée pour être la nourriture des saints dans la vie future, mais cela n'est dit qu'à une très basse époque (8).

La *Chekinah* était si bien une lumière extérieure, comme dans les apocalypses, qu'on disait aussi bien la *Ieqara,* (יקרא) ou « la splendeur », répondant à l'hébreu *Kabod* (*Ex.* XVI, 7), et traduit par le grec *gloire* (δόξα). A suivre la dérivation des images, l'habitation était le fondement

(1) *Yalqouṭ* sur *Ez.*, XXXVI et souvent (ABELSON, p. 139).
(2) ABELSON, *op. l.*, p. 119.
(3) *Num. Rab.*, I, 3.
(4) *Cant. Rab.*, III, 10 ; cité par MOORE, I, p. 370 ; BACHER, *Die Agada der Palästinensischen Amoräer* (de la fin du 3e s. au commencement du IVe), II, p. 427.
(5) *Num. R.*, XV, 9, cité par *Abelson*, p. 84.
(6) *Souccah,* 45 b.
(7) ABELSON, p. 99.
(8) *Yalqouṭ* sur *Ps.* XLV.

de la lumière de gloire, et la lumière une manifestation de l'habitation. C'est ce qu'a exprimé saint Jean (I, 14) : « Le Verbe... a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire ». Mais alors l'habitation n'est plus transitoire, au gré de celui qui va et vient : elle est consommée par l'union de la nature divine à la nature humaine : c'est le fondement de la mystique chrétienne. Le rabbinisme, d'après M. Abelson (1), admettait que l'homme soit divinisé, mais non pas que Dieu devienne homme. On ne voit pas comment il prouve sa première proposition : le judaïsme a toujours maintenu les distances. Dans le christianisme tout est réciproque; c'est parce qu'il habite réellement dans l'humanité que Dieu la fait participer à sa nature.

De cet examen nécessairement confus, puisque les textes sont précisément destinés à éviter des notions claires, on conclura que la *Chekinah* n'est ni Dieu, ni une hypostase intermédiaire, mais seulement une expression traditionnelle pour désigner une présence divine favorable, tendant à la personnification afin de ne pas nommer Dieu lorsqu'il paraîtrait répondre à la situation. Les rabbins n'ont donc nullement dérogé au dogme de son unité en plaçant entre Lui et l'homme une sorte d'intermédiaire, mais leur scrupule qui aboutit plus d'une fois à des locutions alambiquées n'est pas de nature à favoriser dans les âmes simples un sentiment d'intimité et d'union, et cela précisément dans le thème du rapprochement de Dieu vers ceux qu'il aime.

§ 5. — *La Parole ou le Verbe.*

Plusieurs auteurs, après Weber (2), entre autres Bousset (3) et Bertholet (4), admettent encore que le *Memra,* « Parole » ou « Verbe » des interprètes araméens indique une sorte d'hypostase ou de personne, intermédiaire entre Dieu et les choses, surtout dans la création du monde, comme s'il eût été indigne de Dieu d'entrer en contact avec la matière, même en la créant. C'est la pensée de Philon, et l'on peut être tenté d'estimer qu'elle a pénétré en Palestine, lorsqu'on lit dans le Targum d'Onqelos *Dt.,* XXXIII, 27) : « Le monde a été créé par ton *Memra* », ou dans le Targum d'Isaïe (XLVIII, 13) : « J'ai achevé la terre par mon *Memra,* et j'ai établi le ciel par ma vertu ». Loin que cette « vertu » qui est celle de Dieu soit un empêchement à regarder *Memra* comme une hypostase, le parallélisme suggérerait plutôt de l'entendre comme une

(1) *Op. l.*, p. 283.
(2) *Jüd. Theol.*, 2e éd. p. 180 s.
(3) *Op. l.*, p. 347.
(4) *Op. l.*, p. 395.

de ces vertus de Dieu qui sont dans Philon, tantôt des attributs de Dieu, tantôt des énergies intermédiaires, mais qui n'apparaissent avec une personnalité distincte que dans le *Logos,* parole ou raison.

Cependant, il faut décidément renoncer à cette compénétration du judaïsme palestinien par l'alexandrinisme. On ne voit nulle part comme dans ce cas à quel point les conceptions étaient différentes. Ou plutôt il y avait à Alexandrie des conceptions philosophiques appliquées à l'exégèse de l'Écriture, tandis qu'en Palestine on cherchait des expédients non pas pour renouveler l'aspect des rapports de Dieu avec le monde, mais simplement pour éviter au vulgaire d'interpréter trop grossièrement l'Écriture, d'aborder Dieu et même son nom sans un sentiment assez scrupuleux de révérence. C'est ce qu'ont bien montré M. Moore (1) et MM. Strack et Bilberbeck, dont la monographie spéciale est définitive (2).

Ce qui prouve bien que nous n'avons pas affaire à une spéculation philosophique, mais à une tournure de traducteurs, c'est que le *Memra* ne se trouve que dans les Targums. Si c'était une conception ou seulement un terme d'école, comment ne paraîtrait-il pas sous une forme hébraïque dans des traités qui ne sont pas postérieurs aux Targums les plus anciens, comme la Michna, la Tosephta, les premiers Midrachim? Non seulement ceux-ci l'évitent, mais, lorsque l'Ancien Testament semble se prêter à une personnification, en faisant de la Parole de Dieu son messager (3), les Targums n'emploient pas le mot *Memra.* Ils n'avaient donc aucune intention dogmatique, ce qui ressort encore de l'inconsistance de leur usage : tantôt ils disent le Memra d'Adonaï ou, comme on imprime, le Memra du nom (4), tantôt ils désignent Dieu autrement. Le plus souvent Onqelos n'a pas recours au *Memra,* mais d'autre fois il l'emploie quand un autre Targum attribue l'action à Dieu. Aucun d'eux n'est conséquent avec lui-même.

Ce terme de *Memra Adonaï* ou *Memra* du nom, et non pas *Memra* de Iahvé, comme on dit ordinairement, se rattache au scrupule qui empêchait de prononcer le nom divin, sauf dans des cas déterminés (5). Le traducteur oral ou drogman devait prononcer Adonaï, « mon Seigneur » au lieu de Iahvé. Selon l'ingénieuse conjecture des deux savants, Adonaï, nom hébreu, pouvait paraître lui-même trop sacré ou trop mystérieux : on employa donc une circonlocution : la parole d'Adonaï, par un senti-

(1) Déjà dans un article de *Harvard Theological Review,* XV (1922), 41-61, *Intermediaries in Jewish Theology.*

(2) Dans un *Exkurs über den Memra Jahves,* t. II, 302-333.

(3) *Is.*, IX, 7; LX, 10 s.; *Ps.* CVII, 20, etc. sauf sur *Ps.* CXLVII, 15.

(4) מימרא דה׳, où דה׳ est pour דהשם. D'après Str.-Bill., ce devrait être דיי à prononcer Adonaï.

(5) STR.-BILL., p. 311.

ment de respect. Mais aucune doctrine n'était en jeu, on ne pouvait attendre de ceux qui chaque fois interprétaient le texte sacré de vive voix une traduction toujours la même. Tantôt on mettait le *Memra,* tantôt on l'omettait. Cependant Strack et Billerbeck admettent un certain principe directeur dans cette pratique. Ordinairement la parole intervient lorsque le texte semble prêter à Dieu des organes corporels ou des sentiments humains, ou quand l'homme se trouverait trop en contact avec Dieu lui-même. Onqelos avait encore traduit presque littéralement *Dt.*, XXXIV, 10 s. Le Targum de Jérusalem I : « Et il ne se leva plus dans Israël un prophète comme Moïse, car le Memra du Nom l'enseignait mot contre mot, et pour tous les signes et prodiges distingués que le *Memra* du Nom l'envoya faire au pays d'Égypte. » A vrai dire cet échange de paroles n'était guère moins humain, mais on évitait le « face à face », qu'un homme ne pouvait supporter sans mourir.

D'après l'ingénieuse conjecture des mêmes savants, c'est du Targum que s'est transporté dans les écoles l'usage de dire la parole de Dieu pour Dieu lui-même, avec le mot hébreu *dibbour* (דִּבּוּר) qui par un choc en retour aurait pénétré dans les Targums sous la forme araméenne *dibboura.* Les rabbins disaient aussi *Ma'amar*. C'est vers le milieu du IIIe siècle que cette circonlocution aurait pénétré dans la littérature rabbinique (1). Elle devait y prendre une certaine nuance théologique. Il n'est d'ailleurs nullement besoin de recourir à l'hypothèse d'un emprunt. Le *Ps.* XXXIII, 6 disait que « les cieux ont été faits par la Parole de Iahvé », et maint autre endroit semblait attribuer à cette Parole une force propre, divine dans son origine, mais agissant presque comme une personne (2); cette tradition avait été enregistrée par le Siracide (XLII, 15) : « Les œuvres de Dieu se sont faites par sa parole. » Mais c'est surtout à Alexandrie qu'elle avait tendu vers la personnalité, comme on devait s'y attendre. La « Sagesse » disait à Dieu comme tout le monde (IX, 1) : « Toi qui as tout fait par ta parole. » Mais de plus elle donnait un rôle à la Parole dans le salut des Israélites (3). Encore une fois, rien n'indique que ces idées aient pénétré en Palestine. Les écrits canoniques hébreux étaient en somme une parole de Dieu adressée à Moïse ou à tel ou tel prophète : on ne pouvait l'oublier. A une époque où l'on estimait que la prophétie était éteinte, on devait en dire autant de la parole, qui était la manière d'exprimer l'action de Dieu sur les hommes inspirés. L'Apocalypse y suppléait en faisant appel aux hommes du passé. Encore remplaçait-elle ordinairement la parole par la vision. Quand la parole devenait nécessaire pour expliquer les

(1) Des attestations qui feraient remonter vers 150 sont rejetées par Str.-Bill., III, p. 317 ss.
(2) *Ps.* CVII, 19 s.; CXLVII, 15 ; *Is.* IX, 7 ; LX, 10 s.
(3) *Sap.*, XVIII, 15 s.

tableaux de ce cinéma, c'est un ange qui était chargé de la proférer (1). La parole de Dieu crée des anges (2), elle ne s'adresse pas aux hommes. Aussi les apocalypses n'ont point été tentées de personnifier la parole de Dieu (3). Dans les Psaumes de Salomon, la parole du Messie a un pouvoir exterminateur : le verbe n'agit pas par lui-même (4).

Il est donc impossible de voir dans le prologue du IVe évangile l'influence d'un *Memra* ou d'un *Dibbour* palestinien.

A la longue, cependant, les anciens textes exercèrent leur influence. Le *Dibbour* ou Parole ou Verbe, parut comme une personnification de la révélation divine. L'existence séparée du Verbe est assez distincte pour qu'il sorte, non pas de la bouche, mais de la main de Dieu (5) : « Le Verbe sortit de la main droite de Dieu et passa à la gauche d'Israël; ensuite il retourna de la droite d'Israël à la gauche de Dieu qui le reçut dans sa droite et ensuite le grava sur la tablette; et sa voix résonna d'un bout du monde à l'autre, accomplissant ce qui est écrit : La voix du Seigneur divise la flamme de feu » (*Ps.* XXIX, 7).

Donc dans le cas de la Parole, comme pour la *Chekinah*, le scrupule dominateur de ne porter aucune atteinte à l'unité divine n'a pas permis que le *Memra* figurât comme une hypostase; l'appréhension des « deux pouvoirs » ne fit que croître, surtout sur le domaine du Verbe, dont l'Évangile de s. Jean avait fait une personne divine incarnée en Jésus-Christ. Cette appréhension spéciale explique sans doute pourquoi les Rabbins ont spéculé sur le Verbe beaucoup moins que sur la *Chekinah*. La parole de Dieu pour eux était en fait la Torah personnifiée et même préexistante, l'objet de l'étude de Dieu pendant un tiers de chaque journée (6). Assurément il ne faut pas prendre trop au sérieux ces imaginations; mais il serait encore plus chimérique d'y voir une manière de caractériser l'immanence de Dieu ou des facilités de s'unir à Lui. Autrefois il donnait son Esprit, il habitait au milieu d'Israël, il parlait à ses instruments dociles. Maintenant son opération directe est remplacée par des entités mal définies et l'on aboutit à un texte qui groupe dans la même phrase l'Esprit-Saint au sens traditionnel — puis l'Habitation, la Gloire, la Parole, le Nom, formant un assez joli galimatias. L'Écriture disait : « Voici que Iahvé votre Dieu nous a montré sa gloire et sa grandeur, et nous avons entendu sa voix du milieu du feu : aujourd'hui nous avons vu

(1) Dans Hénoch la Tête des jours prend la parole (LXXI, 14) dans un passage qui nous a paru suspect.
(2) *Hag.* 14a; *III Hénoch*, XL, 4.
(3) Rien de tel dans *Jubilés*, III, 1; XII, 12, réminiscence des anciens textes sur la Parole de Dieu.
(4) *Ps.-Sal.*, XVIII, 27. 39. 41.
(5) *Sifri* sur ברכה, cité par ABELSON, p. 147.
(6) *Yalqouṭ* sur *Ex.*, XXXI.

Dieu parler à l'homme et (l'homme) rester vivant. » (*Dt.*, VI, 21). Le Targum I de Jérusalem (1) explique : « Vraiment la *Parole* du *Nom* notre Dieu nous a donné l'*Habitation* de sa *Gloire* et la grandeur de ses louanges, et nous avons entendu la voix de sa *Parole* du milieu du feu. Ce jour-là nous avons vu que le *Nom* parle avec un homme en qui est le *Saint-Esprit,* et qu'il subsiste. »

Admettons qu'il n'y ait là que des circonlocutions, comme des Excellences Révérendissimes, des Altesses et des Majestés. Ces périphrases n'étaient pas faites pour inviter les fidèles à une étroite familiarité avec le Père.

Si au contraire, comme on l'a prétendu, ces expressions sont des tentatives d'exprimer l'action divine par des personnifications, sans aller tout à fait jusqu'à constituer des personnes distinctes afin de ne pas porter atteinte à l'unité divine, le moins qu'on puisse en dire c'est qu'elles obscurcissent la simplicité du texte biblique sans donner une idée plus grande de Dieu. A l'extrémité opposée de ce nominalisme sans portée, le christianisme voit dans le Verbe de Dieu et dans l'Esprit de Dieu des réalités distinctes l'une de l'autre, sans que la nature divine soit divisée, étant la même dans chaque personne, et il voit une réalité physique dans l'habitation de Dieu dans les âmes. Que ce soit un mystère, il en a pleine conscience, mais il est enseigné par la révélation du Fils mettant au clair des insinuations encore obscures dans l'Ancien Testament. Au regard de la démarche hardie de la foi qui se soumet au mystère, les demi-entités du rabbinisme pourront paraître des formations atrophiées. Elles étaient en marche dans l'Ancienne Écriture, mais ont été refoulées par un rationalisme anxieux. Admettant le principe de la révélation de Dieu sur son être et sur ses rapports avec nous, le judaïsme s'est cabré lorsqu'il n'a plus compris, comme si la nature de Dieu nous devait être intelligible. Il a cependant continué à employer les termes anciens, sans profit, car leur apparence incertaine et compliquée ne peut que nuire à cette pure simplicité de l'âme qui s'unit la simplicité absolue de Dieu.

§ 6. — *Les Noms de Dieu.*

Nous avons indiqué incidemment le scrupule que se faisaient les Juifs de prononcer le nom de Dieu.

Ce fut tout d'abord le cas du nom, écrit en quatre lettres, révélé par Dieu à Moïse. Le fait est bien connu, la raison de cette répugnance n'est pas aussi claire.

I. En fait ce nom, que les modernes prononcent Iahvé, quoique la

(1) Autrefois *Pseudo-Jonathan,* éd. Ginsburger.

prononciation ancienne ait été aussi Iaho (1), est le seul usité dans la Bible comme le nom propre du Dieu d'Israël. Il tendit progressivement à céder la place à Elohim, le nom ordinaire de Dieu, déjà dans les écrits bibliques. Il ne paraît pas dans les dialogues de Job, et cela s'imposait, puisque les personnages étaient en dehors de la sphère d'Israël. Mais il n'est pas employé non plus dans l'Ecclésiaste, trois fois seulement dans Daniel. Dans plusieurs Psaumes, le nom *tetragrammaton* avait été remplacé par Elohim. Lorsque les livres hébreux furent traduits en grec, le nom sacré fut traduit par « Seigneur » (κύριος), probablement parce que déjà dans la lecture liturgique on prononçait *Adonaï*, Seigneur, ce qui était écrit I H W H. On sait que les voyelles d'Adonaï, appliquées aux consonnes *I h w h* ont donné Jéhova. Philon et Josèphe affirment que ce nom ne doit pas être prononcé (2), et la Michna a enregistré cette défense : Abba Saul vers 150 excluait du monde à venir « celui qui prononce le nom d'après ses lettres (3). » C'eût été une véritable apostasie : « Celui qui rejette le joug de la Loi, qui détruit le lien de la circoncision et prononce le Nom d'après ses lettres (4). »

Il y avait quelques exceptions; pour le grand prêtre quand il donnait la bénédiction solennelle (5) (*Num.*, VI, 24-26), et quand il prononçait la confession des péchés au jour de l'expiation, et même pour un témoin obligé de répéter les paroles d'un blasphémateur (6). La règle universelle fut si bien observée que la vraie prononciation disparut, et celle de Iahvé ne fut révélée à Théodoret (7) que par des Samaritains, qui d'ailleurs le remplaçaient ordinairement par « le Nom ».

II. — Le fait étant constant, confirmé par telles ou telles anecdotes, on a pensé communément que c'était une preuve des sentiments nouveaux des Juifs à l'égard de Dieu, qu'on ne pouvait plus désormais nommer sans déroger à son essence très pure.

Assurément il ne faut point exagérer cette transcendance, mais on ne saurait opiner avec M. Moore que l'abandon du nom propre de Dieu s'est fait en vertu d'une évolution dont on avait à peine conscience : quand le monothéisme juif était en conflit avec le polythéisme, il fallait affirmer que Iahvé est le seul Dieu; « mais le propre signe de son triomphe fut qu'il suffisait de dire Dieu (8). »

(1) *RB.*, 1903, p. 371; 1913, p. 129.
(2) Voir plus loin, p. 458.
(3) *Sanh.*, x, 1.
(4) *Toseft. Sanh.*, XII, 9.
(5) Déjà dans *Eccli.*, L, 20, on dirait bien d'un privilège : καὶ ἐν ὀνόματι αὐτοῦ καυχᾶσθαι.
(6) STR.-BILL., II, p. 311 ss. Ce dernier cas paraît une exigence du droit assez chimérique, puisque la prononciation du nom n'était plus guère connue.
(7) *Quaest. XV in Exodum.* Le nom sacré fut nommé שֵׁם הַמְּפוֹרָשׁ.
(8) *Op. l.*, I, p. 425.

Cette lutte n'a pu être inconsciente. On dirait donc volontiers qu'on s'est servi du nom de Dieu, sur lequel on était d'accord, pour obtenir l'avantage, sans compliquer la situation par l'antagonisme de Iahvé contre Zeus. C'est ce que semble dire Bousset (1) : quand on croit au Créateur du ciel et de la terre, on n'a pas besoin de lui donner un nom propre. Il n'a plus besoin de se distinguer d'êtres semblables. Et cela explique bien comment dans les livres destinés aux Gentils — comme leur traduction de la Bible —, les Juifs devaient s'abstenir de prononcer le nom qu'ils donnaient à leur Dieu.

Mais pourquoi ne pas le prononcer entre eux? Était-il donc indifférent qu'il ait pris lui-même ce nom, l'ait révélé à son peuple au moment où il l'a choisi pour contracter avec lui une alliance? Loin que le nom divin soit tombé en désuétude par une sorte d'indifférence, jamais les Juifs ne lui ont montré plus d'attachement qu'en ne le prononçant pas. C'était le sceau de l'alliance, ce qu'il y avait de plus sacré dans le culte du vrai Dieu. Plus il était avéré qu'il était le seul Dieu, plus son nom était sacrosaint. Nous avons donc ici un cas signalé du contraste entre le sacré et le profane. Le sacré ne doit pas être contaminé par le profane : d'après les idées anciennes il se défend en détruisant celui qui l'approche (2). C'est au profane à se mettre en garde en évitant un contact dangereux, et cette appréhension se colore de révérence et de respect (3). C'est d'ailleurs la raison que donne Philon. Le sens du nom n'est pas caché aux Grecs : on aime à leur dire que Dieu est l'Être, littéralement l'Étant (4). Mais si l'idée ne peut être qu'avantageuse, le nom, prononcé ou entendu, est interdit aux profanes, et en dehors du lieu saint (5).

Josèphe sait qu'il ne lui est pas permis de parler du nom nouveau révélé à Moïse (6). Il a conscience d'un secret semblable à celui que les païens doivent garder s'ils sont initiés aux mystères. Comme un précepte si redoutable devait avoir été écrit dans la Loi, on supposa que quiconque prononce le nom divin le blasphème, et le blasphème était puni de mort (7).

(1) *Op. l.,* p. 307.

(2) R. Ḥanina b. Teradion mourut héroïquement sur le bûcher au temps d'Hadrien. Plus tard on y vit un châtiment divin pour avoir prononcé le nom sacré (*Aboda zara* 18[b]).

(3) Ce qui prouve bien qu'on ne cherchait pas à cacher le nom aux païens, c'est qu'Aquila transcrivit les lettres dans sa traduction, ce qui faisait aux Grecs l'effet de ΠΙΠΙ. Mais on craignait la vertu du nom *prononcé*.

(4) *De vita Mosis,* II, 132 : « au-dessus est la feuille d'or, sur laquelle avaient été imprimées les ciselures des quatre lettres qui signifient, dit-on, le nom de l'être, car il n'est pas admissible qu'aucun des êtres subsiste sans l'invocation de Dieu ». — Cette invocation muette consiste dans la présence des lettres sur le costume sacré du grand prêtre.

(5) *De vita Mosis,* II, 114 : ὃ μόνοις τοῖς ὦτα καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις ἄλλῳ δ'οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ.

(6) *Ant.*, II, XII, 4 : καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν αὐτοῦ προσηγορίαν οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθοῦσαν, περὶ ἧς οὔ μοι θεμιτὸν εἰπεῖν.

(7) *Lev.,* XXIV, 16. M. Moore a nié que les Juifs aient mal appliqué ce verset (*Op. l.,* p. 427). Cela est difficile à nier de R. Lévi (vers 300) cité par STR.-BILL., IV, p. 922.

Déjà les Septante avaient remplacé le mot blasphème par la simple prononciation (1) du nom divin : cela revenait au même.

Ce n'est donc pas tout d'abord parce que les Juifs appréhendaient que les Gentils fissent un usage magique du nom sacré qu'ils se le sont interdit à eux-mêmes : c'est plutôt parce que les Juifs regardaient ce nom comme un mystère redoutable que les païens aimaient à l'employer dans leurs rites magiques (2).

Aux temps anciens, c'était le patrimoine commun des Israélites : il ne leur était point interdit. Au contraire, ils le prononçaient avec amour, dans les effusions de la piété. La réserve des temps hellénistiques suppose que beaucoup d'Israélites étaient devenus trop profanes pour en faire usage. On finit par le réserver aux prêtres en qui se concentrait l'ancienne sainteté d'Israël et enfin au grand prêtre qui ne le prononçait même qu'à voix basse (3).

N'est-ce pas là un indice de plus quant au sentiment d'une sorte de rupture entre Israël et son Dieu, provisoire sans doute, mais qui courbait les fronts dans la crainte et intimidait l'amour? Que l'on compare cette abstention rigoureuse, où l'on voyait une loi de Dieu, au goût d'un saint Bernard, si répandu parmi les chrétiens, pour le nom de Jésus, et à la douceur qu'il éprouvait à le prononcer et à l'entendre!

Ce qui prouve bien d'ailleurs que le nom de Iahvé était tu par un sentiment exagéré de respect, une sorte de défiance de rapports trop intimes entre Dieu et ses serviteurs, c'est que le nom de Dieu lui-même, qui n'était pas un nom propre, tomba en désuétude et finit par être évité systématiquement. La liste serait longue des substantifs ou des adjectifs, même des petites phrases qui le remplaçaient. On disait : « le Ciel », « le Nom », « le lieu », le Très-Haut, le vivant, l'éternel, le tout-puissant, le propice, le miséricordieux, le Saint béni soit-il, et dans les Paraboles d'Hénoch, le Seigneur des Esprits. Il est permis de préférer l'ancienne manière : « Je t'aime Iahvé... Je dis à Iahvé : Tu es mon Seigneur, toi seul es mon bien (4). »

§ 7. — *Le nom de Père.*

Parmi les noms qui remplacèrent celui de Dieu, il faut compter l'appellation de Père.

(1) Ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα Κυρίου θανάτῳ θανατούσθω.
(2) Avec Bousset, contre Moore. Différentes prononciations dans les papyrus magiques.
(3) Tradition de R. Tarphon (*Qidduchim,* 71[a]) que le chant des prêtres empêchait d'entendre distinctement le nom prononcé à voix basse par le grand prêtre.
(4) *Ps.* xviii, 2; xvi, 2.

Cette donnée remontait aux temps les plus anciens (1). Elle était d'ailleurs générale dans l'antiquité. Le Dieu d'une nation est son père. Les clans totémiques l'ont entendu dans un sens propre et naturel. Les Sémites et spécialement les Israélites entendaient par là que Dieu a donné l'existence à la nation, qu'il la nourrit, la protège, la sauve, dans le territoire qu'il lui a donné (2). L'individu n'ayant de rapports avec Dieu que par l'entremise du culte national, s'il est fils de Dieu, c'est parce qu'il est Israélite. Mais dans Israël où la religion imposait avant tout des devoirs moraux, on comprenait bien que des fils pécheurs, des fils indociles, des fils menteurs (3), n'étaient pas dignes du nom de fils. En le leur donnant encore, Dieu les invite à la pénitence. Les véritables fils sont ceux qui lui sont demeurés fidèles au milieu des méchants : « Si j'avais dit : Je veux parler comme eux, j'aurais trahi la race de tes fils (4). » Dans la Sagesse, les impies savent très bien que le Juste peut se glorifier d'être fils de Dieu : « Il se flatte d'avoir Dieu pour Père,... Si le juste est fils de Dieu, il prendra sa défense... » et le voyant sauvé, ils s'écrient : « Le voilà donc compté parmi les fils de Dieu, et son sort est celui des saints (5). » Le sens individuel était assez établi pour que le fidèle invoquât Dieu comme Père dans une prière très intime :

> « Je glorifie Iahvé : tu es mon Père, mon Seigneur » (6).
> « Seigneur, Père et Dieu de ma vie » (7).

Cependant ce sont là des exceptions.

Le livre de la Sagesse lui-même n'oublie pas que le fils de Dieu par excellence c'est le peuple, qui l'invoque comme son père (8). De même le Siracide (9), et le livre de Judith (10).

Que cette tradition, la plus ancienne, ait été maintenue, cela allait de soi. A-t-elle été développée par le judaïsme dans le sens d'une familiarité plus intime de l'homme avec Dieu? Ce n'est pas dans les œuvres que nous croyons antérieures à la prise de Jérusalem par Titus (11). Dans les Jubilés, la grande manifestation de Dieu soudera l'avenir au passé en fai-

(1) *La Paternité de Dieu dans l'Ancien Testament* (*RB.*, 1908, p. 481-499).
(2) *Os.*, XI, 1 : « Quand Israël était enfant, je l'aimai, et depuis l'Égypte j'adressai des appels à mon fils » (Trad. *Van Hoonacker*).
(3) *Is.*, I, 2 ; XXX, 1. 9.
(4) *Ps.*, LXXIII, 15.
(5) *Sap.*, II, 16-18 ; V, 5.
(6) *Eccli.* (d'après l'hébreu), LI, 10. Le grec ἐπεκαλεσάμην Κύριον πατέρα κυρίου μου, rend un son chrétien.
(7) *Eccli.*, XXIII, 4.
(8) *Sap.*, IX, 7 ; XI, 10 ; XII, 19. 21 ; XVI, 10. 26 ; XVIII, 4. 13 ; cf. *Tob.* XIII, 4.
(9) *Eccli.*, XXXVI, 17.
(10) *Jud.*, IX, 4. 13.
(11) *III Mach.*, cité par Moore et Bousset appartient à l'Égypte.

sant connaître à tous que Dieu est le Père de tous les fils de Jacob et Roi sur le mont Sion pour l'éternité (1). Naturellement Jacob, le père de la race, avait été béni par Abraham comme le fils premier né de Dieu (2).

Dans le livre d'Hénoch, les enfants de Dieu, les élus sont les Israélites fidèles (3). De même dans les Testaments (4), et dans l'Assomption de Moïse (5). Dans les Psaumes de Salomon, la qualité d'Israélites est plus marquée (6).

Aucun des auteurs de cette littérature ne songe à invoquer Dieu comme son Père.

Il faut reconnaître que l'invocation de Dieu comme Père est un des traits les plus admirables du Judaïsme rabbinique (7). Les incomparables textes d'Isaïe ont fait sur lui une impression profonde :

> Car tu es notre Père !
> Abraham ne nous connaît pas,
> et Israël ne nous reconnaît pas.
> Toi, Iahvé, tu es notre père,
> notre Rédempteur, c'est ton nom en tout temps...
> Et cependant, Iahvé, toi tu es notre père ;
> nous sommes de l'argile, et tu es le potier,
> nous sommes tous l'ouvrage de tes mains (8) !

Dans cette effusion si tendre, le prophète a le sentiment que Dieu est vraiment Père, comme Rédempteur, comme Créateur ; les patriarches ne sont pas vraiment ses pères, en tout cas il n'a plus aucun contact avec eux ; il se jette dans les bras de son seul Père, qui est le père de tous, puisqu'il a tout créé.

Le rabbinisme se devait d'analyser avec précision ce sentiment intime. Tout d'abord Dieu ne peut être Père que dans un sens métaphorique. Pour éviter toute erreur, il n'est que de résoudre les métaphores en comparaisons (9) : *Targum sur Is.*, LXIII, 16 : « Tu es celui dont la miséricorde est aussi grande pour nous, que celle d'un père pour ses enfants », et de même sur *Is.*, LXIV, 7.

Dans Jérémie (III, 4) Israël était censé dire tendrement : « Mon père, ô vous, l'ami de ma jeunesse » ! — Le Targum rend : « Tu es mon Seigneur, mon Rédempteur, de toute éternité. »

(1) I, 24-28.
(2) *Jub.*, XIX, 29.
(3) *Hén.*, LXII, 11.
(4) *Lévi*, XVIII, 7. *Juda*, XXIV, 3 nous paraît une interpolation chrétienne.
(5) *Ass.*, X, 3.
(6) *Ps.-Sal.*, XVII, 30 ; surtout *Ps.* XVIII, 4 : « Ton amour est pour la race d'Abraham, les fils d'Israël : tu nous corriges comme un fils unique premier né. »
(7) STR.-BILL., I p. 393 ss.
(8) *Is.* LXIII, 16 ; LXXIV, 7, *trad. Condamin.*
(9) STR.-BILL., *l. l.*, 394.

Le Targum, simple traduction, ne pouvait insister sur le fondement de cette relation de Père à fils. Plus d'un texte rabbinique a expliqué que c'était l'office et les soins d'un tuteur, de sorte que les pères restaient de vrais pères, et Dieu se comportait en père en remplissant la même charge. Le père devait circoncire son fils, le racheter, lui enseigner la Torah, le marier et l'entretenir. C'est aussi ce que Dieu a fait pour Israël : il est donc bien son père (1).

Ces précautions prises à l'occasion, la piété pouvait sans scrupule donner à Dieu le nom de Père, en ajoutant le plus souvent : « qui es au ciel », pour le distinguer du père de la terre. Néanmoins le Père est toujours le Père d'Israël. Plusieurs maîtres enseignaient que les Israélites n'étaient fils que lorsqu'ils se conduisaient comme des fils (2). Mais Rabbi Méir fit prévaloir l'opinion qu'ils demeuraient toujours des fils (3). D'où une confiance aveugle qui pouvait être funeste. Le mot d'Aqiba a été souvent cité : « Aimés de Dieu, les Israélites, parce qu'ils ont été nommés fils du Lieu. Un plus grand amour leur a fait connaître qu'ils ont été nommés fils du Lieu (4). »

La Révélation du fait est un nouveau bienfait. C'est rehausser deux fois le privilège d'Israël.

Mais quel appui pour les Juifs fidèles, et qui trouvaient toute leur consolation dans leur confiance envers le Père! C'est comme un refrain (5) : après la ruine du Temple, quand les Sages seront semblables aux Scribes, les Scribes aux sacristains, les sacristains au vulgaire, quand personne ne se souciera plus d'interroger, en qui se confier alors? demandait R. Éliézer le grand : En notre père du ciel! Après la ruine du Temple, quand les associés et les hommes libres, les classes aisées seront opprimés par les violents : en qui se confier? demandait R. Pinchas b. Iaïr? en notre Père du ciel! Et dans les désordres et les désastres préludes de l'avènement du Messie? En notre père du ciel!

Aussi l'emploi du nom de Père est fréquent dans les prières du Judaïsme. Nous le retrouvons à propos de la prière quotidienne. Notons seulement ici qu'il est toujours circonscrit dans la sphère nationale. On célèbre surtout la prière victorieuse de R. Aqiba devant l'arche de la Torah (6) :

(1) *Num. Rab.*, 17. Les devoirs du père sont énoncés longuement d'une manière assez réaliste dans *Tosephta, Qidd.*, I, 11, éd. Zuckermandel, p. 336.

(2) R. Juda b. Ila'i, cité par Moore, II p. 203.

(3) *Qidd.*, 36ᵃ etc.

(4) *Abôth*, III, 14. Nous n'insistons pas sur cette bizarre équivalence de Dieu avec le *Lieu ;* il est assez clair qu'elle n'a rien de mystique au sens propre.

(5) *Soṭah*, IX, 15.

(6) *Ta'anith* 25ᵇ. R. Éliézer avait prié en vain, quoiqu'il eût dit vingt-quatre bénédictions, comprenant le *Chemoné-Esré* où Dieu est invoqué comme Père. Une voix du ciel (*bat qol*) expliqua qu'Aqiba avait été exaucé parce que plus accommodant en morale.

« Notre Père, notre Roi! Nous avons péché devant toi, notre Père, notre Roi, nous n'avons d'autre roi que Toi. Notre Père, notre Roi, aie pitié de nous! »

Dieu est donc encore plus Roi que Père; c'est-à-dire que la qualité d'Israélite est indispensable entre l'homme et Dieu. Le Judaïsme a conservé l'écho des anciennes prières, surtout de celle d'Isaïe. C'est un écho plutôt qu'une parole sortie du cœur, car le sentiment filial ne s'est pas développé dans l'entretien intime d'un fils avec son Père. Cela ne fut possible qu'au jour où le chrétien pouvait dire *Abba,* Père, dans l'Esprit de celui qui est vraiment le Fils par nature. C'est la même expression, mais, dans le judaïsme, une touchante métaphore, dans le christianisme, le cri d'une âme unie mystiquement à Jésus-Christ.

D'ailleurs le fait que Père était simplement employé au lieu de Dieu (1) dans un grand nombre de cas, prouve qu'on n'attachait pas alors une importance spéciale à sa signification : c'était comme le ciel, le lieu, le nom : une suppléance.

§ 8. — *La prière.*

Nous avons dû indiquer les traces d'un éloignement du fidèle à force de respect pour Dieu. Il serait erroné d'en conclure que la prière n'allait pas directement à Dieu. L'Esprit-Saint, l'Habitation, le Verbe, ne sont pas des personnes servant d'intermédiaires. Les anges sont des créatures distinctes qui assistent les hommes, portent leurs prières, font connaître la réponse de Dieu, mais enfin on peut toujours s'adresser directement au Maître et c'est ce qui se passe normalement.

Aussi bien l'A. T. contenait une splendide collection de prières, exprimant les sentiments que l'homme doit éprouver quand il aborde Dieu : la prière gémissante, courbée sous le poids du péché, ou simplement pénétrée de l'impuissance de toute créature ; la prière qui intercède et triomphe des résistances de Dieu même, comme celle d'Abraham et de Moïse; la prière qui rend hommage à la Science, à la Puissance, à la Bonté miséricordieuse et qui rend grâces. Il y avait aussi, quelquefois, surtout dans les Psaumes, la prière qui cherche Dieu pour lui-même, dans un sentiment d'amour et qui déjà se repose en Lui. C'est celle-là qui a en elle-même sa fin, et qui est nécessairement exaucée.

Telle est la beauté et la valeur de ces prières pour suppléer à l'inca-

(1) Concédé par Moore (II, p. 202) : *used as a surrogate for « God »*. Cependant la liste de Str.-Bill., I, p. 294 ss. comprend des cas où le sentiment paternel paraît être en jeu, ainsi dans l'admirable énumération des supplices des Israélites, que chacun a endurés pour être aimé de son Père qui est dans le ciel, dans *Mekilta, Ex.*, xx, 6 (75[b]) attribué à R. Nathan vers 160.

pacité humaine, que l'Église en possession de sa prière propre, le Notre Père, les a conservées dans sa liturgie.

Le Judaïsme ne pouvait les oublier. Dans quel sens s'est-il dirigé pour développer et parfaire l'enseignement ancien?

On peut envisager successivement la prière officielle et les prières privées.

I. — La prière commune à tous (1).

Même lorsque le Temple était encore debout et le culte dans toute sa splendeur, le devoir et le besoin de la prière imposaient quelque chose de plus aux particuliers. Les Juifs se réunissaient dans les synagogues pour être instruits de la Loi, mais aussi pour prier. C'est là que naquirent les prières qui furent ensuite imposées, même en particulier, comme prières communes à tous les Israélites.

a) Le *Chma*.

Le *Chma*, est plutôt une confession de foi, mais qui est précédée de deux bénédictions et suivie d'une autre.

La confession de foi se compose de trois passages bibliques : *Deutéronome*, VI, 4-9, commençant par le mot *Chma* (*écoute!*); *Dt.* XI, 13-21; *Nombres*, XV, 37-41.

Ce qu'il y a ici d'admirable, c'est le début. Moïse rappelle à Israël l'unité absolue de Dieu, et le commandement de l'aimer « de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force ». C'est pour cette raison qu'il faut pratiquer tous ses commandements. On s'attendrait ici à les voir indiqués dans les termes du Décalogue, loi morale éternelle qui est la sauvegarde de l'humanité. Il en était peut-être ainsi à l'origine (2).

Mais il se trouve que les préceptes positifs inculqués dans le *Chma* sont, outre l'interdiction d'adorer d'autres dieux, le devoir de porter des phylactères, d'écrire les commandements sur les montants des portes, et d'adapter des franges aux vêtements. La récompense promise à la fidélité et à l'amour, c'est le don de la pluie : « Si vous obéissez à mes commandements que je vous prescris aujourd'hui, aimant Iahvé, votre Dieu, et le servant de tout votre cœur et de toute votre âme, je donnerai à votre

(1) ZUNZ, *Die Gottesdienstlichen Vorträge.* — ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst, in seiner geschichtlichen Entwicklung*; Leipzig, 1913.

(2) Dans le papyrus Nash (cf. *RB.*, 1904 p. 242-250 *Un papyrus hébreu prémassorétique* par le P. Dhorme), le décalogue d'après l'Exode précède *Dt.* VI, 4, en intercalant l'introduction qui est dans les LXX. On en a conclu que c'était un papyrus contenant une antique formule de confession de foi (cf. ELBOGEN, *l. l.*, p. 24); le papyrus pourrait être du commencement du IIe siècle.

pays la pluie en son temps, la pluie de la première et celle de la dernière saison », etc.

Il est possible qu'il ait existé une confession de foi ne comprenant pas encore ces trois textes. Mais la combinaison existait déjà au temps de la Michna, qui connaît aussi pour le matin deux bénédictions avant et une après; pour le soir deux avant et deux après (1) : ce sont ces bénédictions qui donnent à la confession de foi le caractère d'une prière.

La confession comme un témoignage rendu à Dieu matin et soir existait déjà au temps de Josèphe, et probablement avec les mêmes passages de l'Écriture, et avec les bénédictions (2). La prière méditée avant toute démarche, mais surtout le matin et le soir, figure dans la lettre d'Aristée après qu'il a parlé des marques aux habits, aux portes et aux mains (3).

Josèphe voyait dans la confession de foi une loi de Moïse lui-même. Elle était donc fort ancienne de son temps. Elle n'obligeait que les hommes, non pas les femmes, les enfants ni les esclaves (4). Si l'on était empêché, un souvenir du cœur suffisait. Régulièrement on doit la réciter les phylactères au front et au poignet (5).

Il était impossible de marquer plus fortement et d'une manière plus sensible l'engagement à observer la loi de Dieu. Quand nous nommons le *Chma* une confession de foi, nous ne devons pas nous laisser impressionner par le souvenir du *Credo*. Ici le seul dogme est l'unité de Dieu : on lui doit l'amour, on lui promet l'obéissance. Aussi réciter le *Chma* c'était moins prier que recevoir le joug du règne de Dieu. Le Juif s'y engageait par la parole, et par le signe extérieur des phylactères. Rabbi Méir disait : « Tout homme pieux en Israël est partout entouré de la mise en pratique des commandements divins : on porte les phylactères sur le front et sur les bras, le *mezouza* sur le linteau de la porte, la circoncision sur son corps, les quatre franges à son vêtement (6). »

Peut-être la nécessité de cet attirail arrêtait-elle quelque peu l'élan de la bénédiction et de la reconnaissance, surtout si l'on devait regarder comme émanant de Moïse les nouveaux commandements édictés par la jurisprudence, aussi bien que le précepte de prononcer l'engagement à les

(1) *Berak.*, I, 4; II, 2.

(2) *Ant.*, IV, VIII, 13 : Δίς τε ἑκάστης ἡμέρας ἀρχομένης τε αὐτῆς καὶ ὁπότε πρὸς ὕπνον ὥρα τρέπεσθαι μαρτυρεῖν τῷ θεῷ τὰς δωρεάς, ἃς ἀπαλλαγεῖσιν αὐτοῖς ἐκ τῆς Αἰγυπτίων γῆς παρέσχε. — Ce dernier point répond moins aux textes bibliques (sauf *Num.*, XV, 41) qu'à une bénédiction qui remerciait Dieu de la sortie d'Égypte.

(3) Ed. WENDLAND, 157-160, cité par Osc. HOLTZMANN, *Berakot*, p. 6..

(4) *Berak.*, III, 3.

(5) Quelques juifs sont fidèles à cette pratique même en public, comme dans une gare de chemin de fer, etc.

(6) *Talmud de Jérusalem*, Trad. Schwab, I, p. 175. R. Méir ajoutait que le psalmiste se rendait au bain dépouillé de tout précepte divin, sauf la circoncision; sur quoi il entonna le *ps.* XL.

pratiquer. On peut conjecturer que, comme le *Credo* plus tard, le *Chma* fut d'abord destiné à discerner ceux des Israélites qui entendaient demeurer fidèles à la Loi au temps de la grande crise religieuse. Il a pu être composé dans ce but et proposé à ceux qui voulaient entrer dans l'association des Juifs déterminés à tout souffrir pour la Loi et l'indépendance nationale, avant d'être imposé à tous par les autorités spirituelles de la nation. Et cela aussi le rend infiniment respectable.

Toutefois l'attention trop exclusive donnée au Pentateuque, au détriment des autres Écritures, fait mettre tout l'accent de la prière sur une récompense temporelle ; ce peut être et ce doit être communément un but de la prière, mais ce n'est pas le plus élevé qu'on puisse proposer. Le caractère collectif, qui est de l'essence de la Loi, bornait l'horizon aux intérêts nationaux qui ne regardent que la vie présente. S'en tenir là était revenir en arrière, sans mettre à profit les enseignements des psalmistes et des prophètes.

C. *Le Chemonè 'esré.*

Ce sont les « dix-huit » bénédictions que chaque Israélite doit prononcer trois fois le jour. C'est bien une prière, et même la prière (*Tephilah*) par excellence, prière à la fois commune et privée, récitée par un seul dans la synagogue au nom de tous, mais que chacun est aussi tenu de dire en son particulier.

Nous donnons ici la traduction en français du texte de la recension palestinienne d'après M. Dalman (1). Cette recension est manifestement plus ancienne que la babylonienne, surtout sous la forme qui a prévalu plus développée et plus banale.

I. Béni sois-tu, I H V H, notre Dieu et le Dieu de nos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob ; Dieu grand, héros et redoutable, Dieu très haut, Créateur du ciel et de la terre, notre bouclier et le bouclier de nos pères, notre espérance, de toute génération en génération.

Béni sois-tu I H V H, bouclier d'Abraham.

II. Tu es un héros, abaissant ceux qui sont élevés, fort et jugeant les oppresseurs, vivant durant les siècles, ressuscitant les morts, ramenant le vent et faisant descendre la rosée, entretenant la vie, vivifiant les morts ; en un clin d'œil tu fais germer pour nous le salut.

Béni sois-tu I H V H vivifiant les morts.

III. Tu es saint, et ton nom est redoutable, et il n'est pas de Dieu en dehors de toi. Béni sois-tu I H V H, Dieu saint.

(1) Nous avons reproduit le texte, ponctué par Dalman, dans *Le Messianisme*..., p. 338 s. Découvert dans le puits aux vieux papiers (*gueniza*) d'une synagogue du Caire, le texte a été publié par S. Schechter en 1896 dans *Jew. Quart. Rev.*, X, p. 654-659.

IV. Accorde-nous, notre Père, une science [émanée] de toi, et l'intelligence et la compréhension [émanée] de ta Loi.

Béni sois-tu, I H V H, qui accordes la science.

V. Ramène-nous, I H V H, à toi, et nous reviendrons; restaure nos jours comme autrefois.

Béni sois-tu I H V H, qui te complais dans le repentir.

VI. Pardonne-nous, notre Père, car nous avons péché contre toi; efface nos iniquités; éloigne-les de tes yeux, car tes miséricordes sont nombreuses.

Béni sois-tu, I H V H, toujours prêt à pardonner.

VII. Vois notre affliction, et soutiens notre cause, et délivre-nous en faveur de ton nom.

Béni sois-tu, I H V H, libérateur d'Israël.

VIII. Guéris-nous, I H V H, de la blessure de notre cœur; et éloigne de nous douleur et soupir; étends la guérison sur nos plaies.

Béni sois-tu toi qui guéris la maladie de ton peuple Israël.

IX. Bénis pour nous, I H V H notre Dieu, cette année afin qu'elle soit bonne en toutes les espèces de ses produits; et fais approcher promptement l'année finale de notre délivrance, et donne rosée et pluie sur la face de la terre, et rassasie le monde des trésors de ta bonté, et donne bénédiction à l'œuvre de nos mains.

Béni sois-tu, I H V H, qui bénis les années.

X. Sonne une grande trompette pour notre liberté et place un étendard pour rassembler nos dispersés.

Béni sois-tu, I H V H, qui rassembles les restes de ton peuple Israël.

XI. Ramène nos juges comme au commencement, et nos conseillers comme au début, et règne sur nous, toi seul.

Béni sois-tu, I H V H, qui aimes le jugement.

XII. Qu'il n'y ait plus d'espérance pour les apostats; hâte-toi de déraciner le royaume de l'orgueil de notre temps, et que les chrétiens et les hérétiques périssent en un instant; qu'ils soient effacés du livre de vie, et qu'ils ne soient pas inscrits avec les justes.

Béni sois-tu, I H V H, toi qui courbes les orgueilleux.

XIII. Que tes miséricordes s'échauffent sur les prosélytes de la justice, et donne-nous un bon salaire avec ceux qui font ton bon plaisir.

Béni sois-tu, I H V H, confiance pour les justes.

XIV. Fais-nous miséricorde, I H V H notre Dieu, selon tes nombreuses miséricordes sur Israël ton peuple, et sur Jérusalem ta cité et sur Sion demeure de ta gloire, et sur ton temple et sur ta demeure et sur le royaume de la maison de David, l'Oint de ta justice.

Béni sois-tu, I H V H, Dieu de David, fondateur de Jérusalem.

XV. Écoute, I H V H notre Dieu, la voix de notre prière, et fais-nous miséricorde, car tu es un Dieu clément et miséricordieux.

Béni sois-tu, I H V H, qui écoutes la prière.

XVI. Prends tes complaisances, I H V H notre Dieu, et habite dans Sion, et que tes serviteurs servent dans Jérusalem.

Béni sois-tu I H V H, car nous te servons avec crainte.

XVII. Nous te rendons grâce, [tu es] I H V H notre Dieu et le Dieu de nos pères, pour toutes les bontés, la faveur et les miséricordes que tu as accomplies et que tu as exercées envers nous, et envers nos pères avant nous; et si nous disons : « notre pied chancelle »; ta faveur, I H V H, nous conforte.

Béni sois-tu, I H V H, auquel il est bon de rendre grâce.

XVIII. Établis ta paix sur Israël ton peuple, et sur ta cité, et sur ton héritage, et bénis-nous tous comme un seul.

Béni sois-tu, I H V H, qui fais la paix.

Cette belle prière est bien une bénédiction. Car l'idée principale de chaque strophe est reprise par une bénédiction qui est comme un refrain toujours varié. Les deux premières strophes sont une invocation des fils d'Israël d'abord au Dieu des Pères, leur bouclier dans le passé et dans la suite des temps, puis au Dieu fort toujours vivant et donnant la vie, même aux morts, par où il faut probablement entendre la restauration de la nation, comme dans Ezéchiel (XXXVII), mais aussi la résurrection individuelle après la mort, car la rosée est une allusion à cette rosée divine dont parlait Isaïe : « Tes morts vivront, leurs cadavres ressusciteront... car ta rosée est une rosée de lumière (1). »

Vient ensuite une série de prières.

On demande l'intelligence, et la connaissance de la Loi, le retour à Dieu, regardé comme l'œuvre de Dieu, selon le beau texte des Lamentations (2) et le pardon. Cette condition préalable acquise, on implore le salut, la guérison des blessures du cœur, qui ne sont point l'angoisse de l'âme meurtrie par ses passions, mais la douleur causée par les souffrances de la nation. On demande les biens de la terre pour cette année, qui évoque l'idée de la grande année de la délivrance, sans doute parce que la terre a eu à souffrir des dévastations. L'horizon n'est pas seulement celui de la Terre sainte; dans le monde il y a des Israélites : que Dieu, avec la grande trompette d'Isaïe (3), donne le signal du rassemblement!

La restauration sera un retour à l'époque des Juges, quand Dieu seul régnait sur Israël : ni les rois, ni les grands prêtres ne sont nommés : l'idéal est le régime le plus lointain.

Le grand obstacle, c'est l'apostasie de quelques fils d'Israël, c'est le royaume de l'orgueil, Rome sans doute; que périssent avec eux les chrétiens (*noṣerim*) et ces Juifs mal affermis dans la foi qu'on nommait les *minim;* qu'ils soient maudits dans ce monde et dans l'autre.

Quelques gentils cependant sont sympathiques à Israël et disposés à être reçus dans son sein; que Dieu les récompense puisqu'en cela ils accomplissent sa volonté.

On entrevoit alors l'épanchement de la miséricorde de Dieu sur Israël son peuple, sur Jérusalem, sa cité, sur Sion la demeure de sa gloire, sur la maison de David, représentée par l'Oint de la justice, le Messie.

Après ces douze demandes, il n'y a plus rien à souhaiter. Mais la prière

(1) *Is.*, XXVI, 19, Trad. Condamin.
(2) *Jer.*, XXXI, 18.
(3) *Is.*, XXVII. 13.

ayant pris son élan, revient sur ce qu'elle n'a obtenu qu'en espérance, pour promettre à Dieu un service fidèle, lui rendre grâce, et obtenir la tranquillité de ce bel ordre, c'est-à-dire la paix. Le dernier mot est caractéristique : Bénis-nous, chacun de nous, comme si nous ne formions qu'une seule personne, comme en réalité nous sommes ton peuple, assuré de ton secours.

Cette prière est donc éminemment une prière collective, officielle, la voix de la nation. Le *Pater* aussi est par excellence la prière liturgique de l'Église; chacun prie pour tous : « Notre Père »... jusqu'à « délivrez-nous du mal ». Mais l'objet de la prière dans le *Pater* est à la fois universel, quand il parle de la sanctification de Dieu et de l'accomplissement de sa volonté, et particulier puisque le don imploré répond aux besoins individuels de chacun. Il n'a rien de national, tandis que les Dix-huit bénédictions sont le cri d'un peuple qui implore sa délivrance et sa restauration. La connaissance de la Loi et la pénitence sont moins l'objet d'un désir individuel que les conditions du salut pour le peuple (1).

Il saute aux yeux que la situation est lamentable. Le plupart des critiques pensent à la catastrophe de l'an 70, qui détruisit le Temple et mit fin au culte. Et en effet la xvi[e] bénédiction invite le Seigneur à habiter dans Sion, afin que ses serviteurs l'y servent: le culte aurait donc été interrompu.

On a tenté d'objecter que cela n'est pas dit, et on sait que sous le coup d'une calamité on met les choses au pire, sans penser qu'une ruine plus complète pourrait être le fait de l'avenir. La prière des Dix-huit suppose un grand deuil national : elle n'a pas cependant l'accent désolé d'Esdras IV et de Baruch, après que la ruine de la ville a été consommée. Mais aussi le but de la prière n'était pas de se lamenter, mais de raviver l'espérance.

M. Israël Lévi a comparé « les dix-huit bénédictions et les psaumes de Salomon » (2), écrits en Palestine au moment où Pompée profana le Temple par son inquisition indiscrète, où déjà le royaume d'orgueil commençait d'imposer son joug. Les Psaumes de Salomon connaissent la trompette qui doit rassembler les dispersés (xi, 1 s.); ils maudissent les hypocrites (iv, 6) et les pécheurs (xii, 6); ils envisagent la résurrection des morts (iii, 16), le règne du fils de David (xvii, 21), qui purifiera Jérusalem des nations qui la foulent et la perdent (xvii, 25). Les Dix-huit bénédictions n'ont rien dit d'aussi fort. Et pourtant elles supposent un temps plus récent, surtout parce qu'elles ne manifestent pas la même

(1) Pour la connaissance, cf. *Osée*, iv, 6; pour la pénitence, les prophètes et les rabbins.
(2) *Revue des études juives* (1896), p. 111-178.

haine du parti des Sadducéens. Plutôt elles ignorent le sacerdoce, ce qui s'entendrait mieux après la cessation du culte.

Il n'y a pas d'ailleurs de doute sur l'origine pharisienne de la Prière par excellence. La vigueur des malédictions en est une preuve. Ce n'est point l'emportement d'une âme exaspérée par un choc violent; cela se répète pieusement de sens rassis trois fois par jour, et la malédiction prend le nom de bénédiction. Cette malédiction porte spécialement contre les chrétiens. La recension palestinienne a prouvé sur ce point la véracité des auteurs chrétiens (1). Il est vrai que les Nazaréens ont disparu du texte courant : ils sont suffisamment compris dans les *Minim*. Les Talmuds admettent sans hésiter que la Prière est l'œuvre des hommes de la Grande Synagogue (2); tradition qui tombe avec la Grande Synagogue elle-même. Mais le Talmud de Jérusalem pourrait bien avoir conservé un souvenir quand il dit que la bénédiction (!) contre les *minim* a été formulée à Yabneh, où se reforma le conseil des docteurs après la prise de Jérusalem (3). Les « chrétiens » ont peut-être été ajoutés plus tard, sauf à être rayés définitivement par prudence.

Vers la fin du premier siècle, Gamaliel II tenait pour l'obligation stricte de réciter toute la Prière. Josué et Aqiba se contentaient d'un résumé. Il y avait des causes qui excusaient : les femmes, les enfants et les esclaves étaient obligés (4).

II. — *La prière privée et l'oraison mentale.*

La prière commune à tous était la plus noble, un devoir envers la nation, mais chacun pouvait et devait prier Dieu pour soi, implorer son pardon, lui demander son secours, le louer dans une effusion du cœur.

R. Éliézer b. Hyrcanos et son adversaire Josué b. Ḥananyia étaient en somme d'accord sur la plus grande dignité de la prière commune à tous et en quelque sorte officielle, tout en différant sur l'ordre que l'on devait suivre : l'un disait qu'elle devait passer après, pour être dite l'âme plus en repos, l'autre qu'elle devait passer la première, son objet étant plus important (5). D'ailleurs priant seul et pour soi, l'homme était

(1) Justin, *Dial.*, xvi; xlvii; xciii, xcvi; cviii; cxxxiii; Épiphane, *Haer.*, xxix, 9; Jérôme sur *Is.*, lii, 5 : *sub nomine, ut saepe dixi, Nazarenorum ter in die in Christianos congerunt maledicta.*

(2) *Berak.*, 33ᵃ.

(3) *Jer. Berak.*, 5ᵃ. 8ᵃ. D'après b. *Berak* 28ᵇ, Simon l'ouvrier en coton a établi l'ordre des dix-huit bénédictions en présence de R. Gamaliel (II), et Samuel le Petit rétablit, c'est-à-dire formula le bénédiction contre les *Minim*. Gamaliel devait songer aux chrétiens avec lesquels il était en lutte; cf. Bacher, *Tannaiten...*, I, 83 citant *Sabbath*, 116ᵃ.

(4) *Berak* iii, 3.

(5) *Tos. Berak.*, iii, 7.

sûr d'être entendu de Dieu et sûr de sa condescendance à l'écouter (1).

Le judaïsme a cru que Dieu entendait même la prière muette du cœur (2). Il est impossible que tant de personnes, animées d'une foi ardente, n'aient pas ouvert leur cœur à Dieu dans l'oraison mentale, et n'aient pas été favorisées de grâces spéciales, même de l'extase. On disait de R. Aqiba qu'on le laissait seul dans une chambre pour prier. Quand on revenait, on le trouvait de l'autre côté de la chambre, où il était arrivé à force de génuflexions et de prostrations, comme s'il avait ainsi voulu faire violence à Dieu et entrer en extase (3). Mais ces oraisons mentales allant parfois jusqu'à la contemplation échappent d'autant plus à notre enquête que le judaïsme ne semble pas avoir cherché à les analyser, ni même à les recommander. Il n'y a rien dans sa littérature, du moins ancienne, qui ressemble à la série des ouvrages sur la prière du cœur qu'à produits le Christianisme, et dont le plus complet peut-être est le Traité de l'amour de Dieu, de saint François de Sales. Nous pouvons nous en rapporter à M. Abelson, si soucieux de prouver que la prière des rabbins était en elle-même sa fin. Car il affirme assez nettement que selon leur doctrine, « l'homme ne peut réaliser son union avec Dieu que par les œuvres... l'union avec Dieu n'était pas procurée par un acte ou une série d'actes d'assentiment intellectuel, mais par l'effort de toute une vie (4) ». En dépit de quelques réminiscences bibliques sur l'action de Dieu pour ramener à lui le pécheur, le Juif formé par les Pharisiens s'attribuait le mérite de ses œuvres. Il était donc peu porté à chercher Dieu pour lui-même, ce qui est tout le ressort de l'oraison mentale. Nous avons déjà dit comment le don de l'Esprit-Saint est la récompense de la vertu. Et sans doute le chrétien se ferait une étrange illusion s'il espérait avancer dans la prière sans s'appliquer à la pratique du bien. Mais il sait aussi que la prière, et précisément la plus désintéressée de toute recherche personnelle, est le plus puissant ressort de la vertu, la source des grâces, l'aliment de la charité.

Laissons cependant ce thème dans son mystère qui est celui de la grâce

(1) *Mekilta* sur בשלח, éd. Fried., p. 41 : « Viens et vois! La qualité de l'homme n'est pas comme la qualité de Dieu. Si deux personnes crient au secours ensemble dans le même moment vers un même homme, il ne peut les entendre. Quant à Dieu, même si toutes les créatures de l'univers venaient et répandaient ensemble leurs plaintes devant lui, il les entendrait toutes ». — *Chabbat,* 127[a] : « Il est impossible à un homme du commun de dire à un grand : Attends-moi ! Mais à l'égard de Dieu il est écrit : Ne passe pas, je te prie, ton serviteur » (*Gen.,* XVIII, 3); cf. ABELSON, *l. l.*, p. 280.

(2) Dans le *Ps.* LXV, 2, les massorètes ont lu : « le silence (דֻּמִיָּה) est ta louange », mais on préfère la leçon des LXX : « la louange te convient » (דֹּמָיָה).

(3) *Tos. Berak.*, III, 5 (6). C'est du moins l'interprétation de STR.-BILL., I, 402.

(4) *Op. l.*, p. 215.

de Dieu, et venons aux prières privées dont on nous a fait connaître les formules.

Elles sont assez rares dans les apocalypses les plus anciennes. Hénoch parle souvent de la prière. La collection contient une demande du patriarche à Dieu (1) de ne pas anéantir tous les hommes, mais elle demande en même temps l'extermination des pécheurs : la louange y tient la plus grande place. Les Testaments contiennent beaucoup de recommandations, aucune prière proprement dite. Dans les Jubilés les bénédictions abondent, et aussi les malédictions; nous avons déjà cité la belle prière de Moïse (2) : Abraham demande à Dieu que les mauvais esprits ne le détournent pas de Lui. Les Psaumes de Salomon sont presque toujours une prière. La malédiction y tient une large place; elle remplit presque tout le *ps*. IV. L'intérêt national est souvent au premier rang, et le long *ps*. XVII est une méditation devant Dieu sur le règne du Messie. Cependant le *ps*. XVI, 5-15 est une action de grâces très intime d'un pécheur que l'épreuve a ramené à Dieu : « N'éloigne pas ta miséricorde de moi, ô Dieu, ni ton souvenir de mon cœur jusqu'à la mort (3). » « Fortifie mon âme d'un contentement joyeux : si tu fortifies mon âme, je me contenterai de tes dons (4). » Il semble même que le Psalmiste compte sur Dieu pour diriger sur la bonne voie ses propres œuvres et le préserver du mal par le souvenir de la présence divine (5). Cette direction imprimée par Dieu ne sera pas le résultat d'une grâce intérieure, mais des épreuves qui inviteront le juste devenu pécheur à redresser sa voie (6). Toutefois celui qui prie attend de Dieu une aide efficace : « Revêts ma langue et mes lèvres de paroles de vérité; rejette loin de moi la colère et la fureur... éloigne de moi le murmure (7)... »

Les psaumes de Salomon, œuvre des Pharisiens, devaient préluder au rabbinisme; mais si eux-mêmes ne s'élèvent pas aux sentiments pénétrés d'amour des anciens psaumes, les maîtres suivants les ont à peine égalés.

M. Perles, mécontent de l'exposé de Bousset, et pour lui prouver que les Juifs ont trouvé dans la prière les formules les plus belles et les plus tendres, le renvoie au Talmud dont le premier traité est précisément celui

(1) *Hén.* LXXXIV, 2-6.

(2) *Jubilés,* I, 19-21; celle de Noé est courte, X, 3; celle d'Abraham XII, 19-20.

(3) XVI, 6.

(4) XVI, 12 : ἀρκέσει μοι τὸ δοθέν. Non pas le don de la force morale (*Viteau*), car c'est après que l'âme est fortifiée que le don lui suffit, c'est-à-dire un don estimé médiocre; le contexte indique des biens temporels, plutôt qu'un don spirituel.

(5) XVI, 9 : τὰ ἔργα τῶν χειρῶν μου κατεύθυνον ἐν τόπῳ μου. Le dernier mot a paru intraduisible; c'est peut-être pour εἰς τόπον μου, vers le lieu où elles seront gardées comme dans un trésor, ou simplement : partout où je suis.

(6) X, 3.

(7) XVI, 10 s.

des Bénédictions (*Berakoth*). L'idée, au premier abord, ne paraît pas heureuse, car la Michna de ce traité passe en revue la confession du *Chma*, la prière quotidienne des dix-huit bénédictions, puis les prières avant et après le repas ou dans d'autres cas, non point pour inviter à l'attention ou à la dévotion, mais pour déterminer le temps convenable, la posture à prendre selon les circonstances, enfin toute une casuistique. On nous dira encore que nous ne devons attendre rien de plus de la casuistique, dont l'utilité n'est pas douteuse. Nous répondons toujours : pourquoi nous offre-t-on seulement de la casuistique? Dans le premier écrit sur la prière chrétienne, Origène n'a pas omis les préceptes nécessaires, mais il les a rejetés à la fin. Cependant l'ordonnance extérieure est parfois dans la Michna l'occasion d'un excellent avis pour l'intérieur (1) : Ceux qui se tiennent debout pour prier ne doivent le faire que sérieusement (2). « Les hommes pieux d'autrefois attendaient une heure avant de prier, afin de diriger leur cœur vers notre Père qui est au ciel. Si le roi avait salué l'un d'eux, il n'eût pas rendu le salut; même si un serpent se fût attaché à son talon, il ne se serait pas interrompu. » C'est très beau, peut-être un peu trop beau pour être pris à la lettre. R. Éliézer b. Hyrcanos disait plus simplement (3) : « Quand vous priez, sachez devant qui vous vous tenez. »

Naturellement les docteurs de la Guémara de Babylone et de celle de Jérusalem enchérissent de subtilité, multiplient les cas bizarres, citent l'Écriture à tort et à travers pour se donner raison. Dans ce fatras on a relevé de belles prières. Nous ne saurions mieux faire que de reproduire celles que M. Perles a tirées de la Guémara de Jérusalem (4). La première est une addition d'Éléazar rapportée par Pedath (5) à chacune des trois récitations de la Prière : « Que ce soit ton bon plaisir, Seigneur, mon Dieu et Dieu de mes pères, qu'aucun cœur d'homme ne nourrisse de haine contre nous, et que notre cœur ne nourrisse de haine contre personne; qu'aucun cœur ne nourrisse de jalousie contre nous, et que notre cœur ne nourrisse de jalousie contre personne; que ta Loi soit l'occupation de tous les jours de notre vie, et que nos paroles valent des supplications devant toi. » R. Hiya bar Aba (6) ajoutait encore : « et que tu unisses nos cœurs dans la crainte de ton nom, et que tu nous tiennes éloignés de ce que tu hais, et nous approches de ce que tu aimes, et fais nous justice (ou

(1) *Berak.*, v, 1.
(2) אלא מתוך כובד ראש, littér. « si ce n'est du milieu d'un poids de tête ». Nous donnons la traduction généralement reçue, mais ce pourrait être : sinon la tête penchée ou voilée.
(3) *Berak.*, 28[b].
(4) *J. Berak.*, 79.
(5) Au nom de R. Jacob b. Idi, au IIIe s.
(6) Tannaïte de Palestine de la 5e génération.

plutôt la charité) à cause de ton nom ». Voici une prière du matin de l'école de R. Yannaï (1). » « Loué sois-tu, Seigneur, qui fais revivre les morts. Mon Maître, j'ai péché devant toi. Que ce soit ton bon plaisir, Seigneur mon Dieu, de me donner un cœur bon, un sort heureux (*littér.* une bonne part), un bon instinct, une bonne espérance (ou plutôt une bonne compagnie), une bonne réputation, un œil exempt d'envie, une âme modeste, un esprit humble. » M. Perles ne cite pas ce qui suit : « que ton nom ne soit pas profané parmi nous, et que nous ne devenions pas le sujet des convervations de toutes les créatures, que nous ne finissions pas par être détruits », etc. R. Hiya bar Wawa : « Que ce soit ton bon plaisir, Seigneur, notre Dieu et le Dieu de nos pères, de nous mettre au cœur [le dessein] de faire devant toi une parfaite pénitence, afin de n'avoir pas à rougir devant nos pères dans le monde à venir. » Enfin R. Tanchum b. Isbloustifka (2) : « Que ce soit ton bon plaisir, Seigneur, notre Dieu et le Dieu de nos pères, de briser le joug du mauvais instinct et de l'éloigner de notre cœur. Car tu nous as créés pour faire ton bon plaisir, et nous y sommes obligés. Tu le veux et nous le voulons aussi. Qui nous en empêche si ce n'est le levain qui est dans la pâte? Tu sais et vois clairement que nous n'avons pas la force de lui résister, si tu n'as pour agréable, Seigneur, mon Dieu et le Dieu de mes pères, de faire cesser ses entreprises contre nous et de le dompter; alors nous ferons ton bon plaisir comme notre bon plaisir d'un cœur parfait. »

Ces prières sont belles assurément (3), la dernière surtout, qui relève si fortement l'impuissance de l'homme à dominer ses mauvais instincts sans le secours de Dieu. On peut constater, sans les déprécier, qu'elles n'ont pas la chaleur des psaumes (4). Il est vrai, elles demandent les biens spirituels avant les temporels, mais avec une préoccupation constante de la situation d'Israël. M. Bremond ne les dirait peut-être pas egocentriques, mais sûrement ethnicocentriques, quoique moins nettement que la prière officielle. La révérence l'emporte sur le désir de Dieu. Le Seigneur est plus qu'un roi, cela va sans dire; il est infiniment plus élevé. Mais si l'âme était vraiment touchée de son insignifiance en présence de l'Infinie-Bonté, elle remplacerait sans doute les démonstrations de respect par un abandon filial. D'autant que certaines marques de respect en réalité suppriment les distances. C'est traiter les anges comme n'ayant droit qu'aux égards qu'on se témoigne dans la bonne compagnie, que de leur dire adieu en allant à la garde-robe, et de les saluer quand on en revient,

(1) Amora de Palestine de la 1re génération.
(2) Qu'on lit *Scolastiqaï*, le scolastique (en suppriment *bar*); époque inconnue.
(3) On peut en voir d'autres dans Moore, II, p. 214 ss.
(4) Qu'on relise aussi *Is.*, XII, 1-6; XXVI, 1-21; LXIII, 7-LXIV, 11; *Dan.*, IX, 4-19.

parce qu'il est bien entendu qu'ils ne vous accompagnent pas là-bas (1). Beaucoup de scrupules, de protestations, de façons, n'empêchent pas cependant une sincère confiance dans le Dieu qui se penche vers ceux qui ont le cœur contrit.

Tout est prévu, tout est réglé, toutes les situations ont leurs obligations particulières, et cependant le principe est posé que (2) : « Celui qui fait de sa prière un devoir réglé (3), sa prière n'est pas une supplication. »

Le judaïsme a donc conservé la vraie notion de la prière. Une prière, même obligatoire, doit être faite avec ferveur, comme un appel à la miséricorde de Dieu. On dira seulement qu'à force de multiplier les obligations au sujet de la prière il a exposé les âmes à perdre de vue son but principal (4).

Nous trouvons très juste que les rabbins aient insisté sur une prononciation correcte. Mais s'ils se trompaient malgré eux, ils y voyaient un mauvais présage. Au contraire R. Hanina b. Dosa, quand il priait pour les malades disait tout de suite : Tel mourra, tel vivra ; parce que s'il disait sa prière couramment elle était agréée, dans le cas contraire son vœu était rejeté (5). N'est-ce pas attacher plus d'importance aux mots qu'au sentiment ? (6) Singulier discernement des esprits !

Prier c'était prendre sur soi le joug du règne de Dieu. Nous devons nous pénétrer de ce devoir. Mais si le royaume de Dieu est en nous, la prière prendra naturellement le pli de trouver Dieu dans l'âme. Origène a marqué d'un mot cette transformation à la première page de son traité sur la prière ; Toute prière a pour but de s'unir à la volonté de Dieu, mais celui qui était un Seigneur s'est changé en un ami (7). Sans parler de l'union à laquelle cet ami appelle les âmes parfaites !

Mais notre dessein n'est pas de comparer la prière juive à celle des chrétiens : nous nous demandons dans quel sens la doctrine et les modèles de l'A. T., agissaient au premier siècle de notre ère. Il nous paraît impossible de méconnaître que le sentiment religieux, s'il avait gagné en respect, avait perdu en intimité ; la réglementation a commencé et sera de jour en jour plus complète, ce qui est un avantage pour le grand nombre. On a cru devoir arrêter les termes d'une prière pour tous les Israélites : mais elle est dans l'intérêt national, et la bénédiction des

(1) *Jer. Berak.*, Guémara sur IX, 6.
(2) *Berak.*, IV, 4.
(3) קֶבַע
(4) Schürer, II, p. 566-572.
(5) *Berak*, V, 6.
(6) Ne pas oublier qu'il ne s'agit pas de la validité d'un sacrement, mais du succès d'une prière. On dirait qu'il faut que Dieu s'arrange afin qu'on prononce mal, sans quoi la prière aurait son effet.
(7) *P. G.*, XI, c. 416 : εἰς φίλον μεταλλάσσοντος τούτοις ὢν Κύριος πρότερον ἦν.

uns est accompagnée de la malédiction des autres. Le goût de la prière mentale s'est-il développé? Chez les âmes d'élite, peut-être, mais les chefs spirituels de la nation n'y ont pas invité les âmes, ne les ont pas assistées de leurs conseils, ne les ont pas mises en garde contre les illusions ni encouragées dans leur marche vers la lumière et vers l'amour. On ne leur faisait pas entrevoir l'union à Dieu comme le but de la prière.

§. 8. *L'amour de Dieu.*

Ce n'est pas ici le lieu de spéculer sur le pur amour de Dieu. Jésus a dit dans saint Jean (xv, 14) : « Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande. » Et saint François de Sales envisageant d'écrire cet admirable traité de la vie mystique qu'est son livre de l'amour de Dieu, se proposait seulement d'en « monstrer la pratique en l'observation des commandements de la première Table (1). »

Le Judaïsme ne pouvait oublier que le précepte de l'amour de Dieu est le premier de la Loi promulguée au Sinaï. La meilleure preuve, c'est qu'il est en tête de cette confession de foi que chaque Israélite doit réciter deux fois le jour.

Nous nous demandons seulement si ceux qui se faisaient les directeurs spirituels d'Israël par leurs écrits et leur enseignement ont eu à cœur de développer ce sentiment de l'amour de Dieu dans les âmes, soit dans les effusions de la prière, soit comme mobile des actions.

Les livres de l'école des purs eschatologistes ne respirent guère ce sentiment. Ils sont absorbés par l'attente du jugement qui satisfera aussi leur désir de vengeance. L'amour de Dieu découle de la méditation de sa bonté et de son amour. Or, dit M. Martin (2) : « Le *Livre d'Hénoch* parle quelquefois de la clémence de Dieu, ou plutôt de sa générosité pour les élus et les justes, mais assez rarement de sa miséricorde proprement dite, du pardon qu'il accorde aux pécheurs repentants. Il célèbre plus volontiers sa justice et sa haine du péché. » Il n'est donc point trop question d'amour..

Les autres livres prononcent le mot, mais semble-t-il par acquit de conscience, du bout des lèvres, sans aucun mouvement du cœur, et sans s'adresser à Dieu lui-même. C'est une recommandation qui se transmet, un devoir dont les justes s'acquittent. Dans les Jubilés, Abraham dit (3) : « Je vous en prie, mes fils, aimez le Dieu du ciel, et attachez-vous à tous ses commandements. »

(1) Lettre à l'archevêque de Vienne; *Œuvres*, t. XIV, p. 126.
(2) *Op. l.*, p. XXI.
(3) XX, 7.

Dans les Testaments Issachar dit à ses fils : « Aimez le Seigneur et le prochain. » Lui-même a donné l'exemple : « J'ai aimé le Seigneur et tout homme de tout mon cœur. » Dan fait la même recommandation : « Aimez le Seigneur durant toute votre vie et aimez-vous les uns les autres d'un cœur sincère (1). »

Si ces passages ne sont pas des interpolations chrétiennes, ce qu'on pourrait conclure du rapprochement des deux commandements, ils ne sortent pas du ton d'un moraliste rationnel, et n'ont certes pas la chaleur d'Épictète.

De même pour les psaumes de Salomon : c'est comme un cliché : « Que ta miséricorde, Seigneur, soit sur tous ceux qui t'aiment. »

« Béni soit le Seigneur qui fait miséricorde à tous ceux qui l'aiment véritablement. » Ainsi encore dans deux autres endroits (2). Quand l'homme accomplit le précepte d'aimer Dieu, la miséricorde lui répond.

Rien de cet amour prévenant de Dieu (3) : « Je t'ai aimé d'un amour éternel, et c'est pourquoi j'ai prolongé pour toi ma faveur. » Les justes des psaumes de Salomon sont surtout ceux qui craignent Dieu (4). Le Messie lui-même sera fort par la crainte de Dieu (5).

Assurément il ne faut pas entendre ici la crainte servile; c'est bien plutôt un sentiment de l'âme résolue à faire la volonté de Dieu, à observer ses commandements, ce qui est aussi la loi de l'amour. Mais il y a quelque chose de caractéristique à parler beaucoup plus de la crainte que de l'amour, surtout quand on a en vue les justes et les saints.

Il est assez piquant que nous trouvions parmi les docteurs les plus anciens un aphorisme qui semble l'expression d'un service complètement désintéressé. Antigone de Socco, dont on faisait un disciple de Siméon le Juste (6), disait (7) : « Ne soyez pas semblables à des serviteurs qui servent le maître dans l'intention de recevoir un salaire; mais soyez semblables à des serviteurs qui ne servent pas le maître dans l'intention de recevoir une récompense, et la crainte du ciel sera sur vous (8). »

Voilà une très belle maxime qui remplace le service mercenaire par le sentiment du devoir; elle se concevrait bien dans le système stoïcien.

(1) *Iss.*, v, 2; vii, 2, avec la variante : « J'ai aimé tout homme plus que mes enfants »; *Dan.*, v, 3.

(2) iv, 29; vi, 9; x, 4; xiv, 1.

(3) *Jér.*, xxxi, 3, d'après le texte massorétique. Les LXX ont probablement bien lu : « Je t'ai attiré pour te faire miséricorde. »

(4) ii, 37; iii, 16; iv, 24. 26; v, 21; vi, 8; xii, 4; xiii, 11; xv, 15; xviii, 8-10.

(5) xvii, 44.

(6) Probablement l'Ancien, grand prêtre au commencement du iii[e] siècle av. J.-C.

(7) *Aboth*, i, 3.

(8) La relation entre les deux membres de phrase n'est pas claire. L'auteur a probablement voulu dire : si vous agissez ainsi, c'est une preuve que vous agissez par la crainte de Dieu. (*Beer*).

Antigone, — dont le nom est grec — a sans doute voulu donner à cette pensée une forme convenable à la religion juive où l'impératif catégorique de la morale est le devoir envers le Maître. Encore une fois c'est très beau, tout à fait dans le sens de *Lc.*, XVII, 10 : « Nous avons fait ce que nous devions faire. » Mais le Maître et la crainte ne sont pas l'équivalent de l'Ami et de l'amour. Telle qu'elle est, cette maxime parut suspecte au rabbinisme. Elle aurait compris sous une forme dissimulée la négation de la vie future. C'est du moins ainsi que l'auraient entendue les deux disciples d'Antigone, Ṣadoq et Boéthos, chefs des Sadducéens et des Boéthosiens (1). Toutefois le judaïsme a parfaitement distingué le service par amour et le service par crainte, et il a très justement décidé que « plus grand est celui qui agit par amour que celui qui agit par crainte (2) ». A plus forte raison l'amour l'emportait en concurrence avec la vanité des docteurs. Un *midrach* en tirait cette admirable conclusion qu'il faut tout faire par amour. A propos de *Dt.* XI, 13, « aimant Iahvé votre Dieu », on lisait (3) : « Peut-être serais-tu tenté de penser : Je veux étudier la Torah, afin de devenir riche et afin d'être nommé Rabbi et afin de recevoir un salaire : aussi l'Écriture enseigne : pour aimer IHVH votre Dieu. Tout ce que vous faites, vous devez le faire par amour. » Il n'y a rien au delà. C'est l'écho sincère de la parole de Dieu. Malheureusement il est presque isolé sous cette forme admirable. Les chefs spirituels avaient d'autres soucis que d'exciter le peuple à agir pour l'amour de Dieu. Et la raison a été donnée par Maimonide, distinguant le service par crainte et le service par amour. Le service par crainte est tout ce qui a un but intéressé, dans ce monde ou dans l'autre. C'est le motif religieux des masses ignorantes, des femmes et des enfants qui ne sont pas assez avancés pour servir Dieu par amour (4). Ainsi le goût du pur amour ne réussit jamais à triompher du privilège des doctes. Ils se le réservent sans vergogne, et sans doute Hillel lui-même était loin de penser qu'une femme ignorante pouvait être plus avancée que lui dans l'amour de Dieu, et par conséquent dans la connaissance de son secret. Il y a lieu de croire qu'il ne fut pas compris de tous les docteurs autorisés quand il prononça (5) : « Ce que tu hais ne le fais pas à ton compagnon, c'est toute la

(1) Dans *Aboth de Rabbi Nathan*, v, 2; cf. SCHÜRER, II, 478.

(2) Siméon b. Éléazar (IIIe s.) dans *Soṭah,* 31a. Il fallait le prouver par un texte. Le maître a comparé *Ex.,* XX, 6 et *Dt.,* VII, 9, qui disent exactement la même chose, groupant l'amour et l'observance des commandements. Remarquant cependant que la faveur de Dieu pour mille générations était rapprochée tantôt de l'amour, tantôt de l'observance, il a conclu que le premier texte parlait de milliers de générations, le second de mille générations seulement (BACHER, *Tann.,* II, 425). Ainsi ne savait-on appuyer ce beau dicton que sur une absurdité exégétique.

(3) *Sifré* sur *Dt.,* XI, 13 § 41 (79b).

(4) Dans *Hilkot Teshubah,* 10, 1 ss., cité par MOORE, *op. l.,* II, p. 99 note.

(5) *Sabb.,* 31a.

Loi entière, le reste est explication. » Car l'attention se portait beaucoup plus sur les applications que sur le principe de la charité, puisque Rabbi Éléazar Hasama a pu dire : « Les nids et les débuts de l'époque mensuelle féminine sont le corps des explications de la jurisprudence (1)... » et là nous sommes très loin du principe de Hillel.

En dépit des écarts de l'esprit d'école, la mort d'Aqiba montre à quel point le grand précepte de l'amour de Dieu dominait certains docteurs, au point de leur inspirer de l'angoisse (2) : « Rabbi Aqiba était sur le point d'être exécuté en présence de Tineius Rufus, l'impie. Vint l'heure de la récitation du *Chma*. Il commença à réciter le *Chma*, et sourit. Il lui dit : « Vieillard, es-tu un magicien, ou te moques-tu des supplices ? » Il lui dit : « Que ton esprit s'apaise ! Je ne suis pas un magicien, et je ne me moque pas des supplices. Mais tous les jours où j'ai récité ce verset, j'étais inquiet et je me disais : quand se réaliseront ces trois choses : et tu aimeras le Nom, ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme, et de toute ta force. Je l'ai chéri de tout mon cœur, et de toute ma force, mais de toute mon âme je n'en étais pas sûr. Et maintenant c'est de toute mon âme, et le moment de réciter le *Chma* est venu, et ma confession n'est point partagée. Voilà pourquoi je récite et je suis joyeux. » Comme il achevait ces mots, son esprit s'envola. »

De toute son âme, signifiait donc pour Aqiba, jusqu'au sacrifice de la vie. D'autres l'ont suivi, qui ont donné leur vie en confessant l'unité de Dieu. Dans l'épreuve, dans la souffrance, devant la mort, le Judaïsme a retrouvé souvent l'énergie du temps des Macchabées. En rendant un hommage de profond respect à ces grandes âmes, nous ne pouvons nous soustraire au devoir de constater que les docteurs ne se sont pas servis le plus souvent de ce levier de l'amour, et qu'ils se sont contentés d'engager les Juifs à supporter le joug du royaume de Dieu.

Ce qui nous déroute le plus, c'est de rencontrer dans leurs écrits de si admirables maximes et de constater que toute leur attention se porte sur une réglementation qu'ils s'acharnent à tirer de la Loi. La critique moderne ou plutôt le simple bon sens ne peut se résoudre à juger les démonstrations réussies. Les principes demeurent, mais leur pouvoir de convaincre n'est-il pas obscurci par cette gangue ? La Loi et les prophètes n'ont rien gagné à ce prétendu commentaire. C'est ailleurs qu'ils ont trouvé leur perfection. A tout le moins est-il facile de constater que la tendance du judaïsme, surtout pharisaïque, n'était pas vers une religion plus intérieure, et si l'on peut dire plus mystique.

(1) *Aboth*, III, 18. Les « nids », c'est-à-dire ce qui regarde le sacrifice des colombes.

(2) Nous citons d'après *Jer. Berak.*, 14[b]. Dans la version du Talmud de Babylone, *Berak.*, 61[b], l'accent est sur la confession de l'unité de Dieu, plus que sur l'amour.

QUATRIÈME PARTIE

LE JUDAISME EN ÉGYPTE

Cette vue rapide sur le développement du Judaïsme en Égypte n'envisage que les tendances principales. Le récit des faits ne serait pas sans intérêt. Il n'est pas indispensable de notre point de vue, qui est surtout doctrinal. En Égypte les relations des Juifs avec le pouvoir ont été à peu près les mêmes, surtout au début. Les rois leur ont été favorables, et les vraies difficultés sont venues de la difficulté pour les habitants d'Alexandrie de vivre en bonne harmonie, les Juifs et les Grecs surtout. Ces crises n'ont pas, comme en Judée, exercé une grande influence sur l'attitude religieuse des Juifs.

Le messianisme y était presque en sommeil et n'a par conséquent pas subi les fluctuations qui ont agité les esprits dans le pays où l'on attendait un Sauveur, avec d'autant plus d'impatience que la situation politique était plus intolérable pour un peuple appelé à de si hautes destinées. Nous n'attachons donc pas autant d'importance à suivre un ordre chronologique dans l'examen des doctrines, tout en nous efforçant de les classer selon le temps, avec Philon à la fin qui résume tout et donne à tout le mouvement une incontestable grandeur intellectuelle et morale.

Il ne serait pas sans intérêt de relever un tableau des stations juives en Égypte. Mais le domaine des idées se concentra à Alexandrie.

Nous regardons le judaïsme alexandrin comme une colonie du judaïsme de Judée. Les anciens groupements du temps des Perses n'avaient pas tous disparu. Cependant il serait étrange qu'ils aient tous quitté leurs foyers pour se rendre à Alexandrie. Le gros de la population juive dans cette ville vint donc en Égypte après la conquête d'Alexandre, imbu des idées qui s'étaient lentement enracinées durant la période perse.

C'est dire que nous ne pouvons adhérer à une thèse récente (1) sur le caractère très mélangé des Juifs de la Diaspora, du moins en Égypte.

(1) Rosen, Georg : *Juden und Phönizier*. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora. Neu bearb. u. erweit. von F. Rosen und. G. Bertram. Tübingen, 1929, que nous ne connaissons que par une recension de Joh. Hempel dans la *Theol. Liter-Z.*, 1930, p. 511 ss.

Frappé de la maigreur du sol palestinien, un consul allemand à Jérusalem a imaginé que cette Diaspora avait dû se recruter à l'étranger parmi les Phéniciens et les autres Sémites qui se seraient rangés plus facilement que les indigènes à la religion des Juifs, Sémites comme eux. Sans doute y avait-il entre les Sémites un certain rapprochement par les idées et les coutumes ; mais outre que les Phéniciens, par exemple, n'avaient pas oublié une ancienne hostilité plus âpre entre voisins, rien n'indique parmi eux cette tendance au monothéisme que la philosophie attique avait fait naître chez les Grecs (1). Ce sont précisément les pays incapables de nourrir beaucoup de monde qui fournissent les émigrations les plus considérables, comme on le voyait au temps de J.-C. pour les Arabes Nabatéens et comme on le vit plus tard pour les Arabes du Hedjaz.

La Diaspora égyptienne était donc bien composée de Juifs. Cependant nous plaçons en tête de ce bref exposé un établissement des Judéens en Égypte qui a disparu. Rien n'est plus propre à mettre en relief la portée de l'établissement à Jérusalem et en Égypte d'un Judaïsme fondé sur des bases solides qui se sont révélées inébranlables.

(1) La colonie araméenne découverte par M. Jéquier au sud de Saqqara ne trahit aucune accointance avec les Juifs (communication verbale).

CHAPITRE XVII

LA PREMIÈRE DISPERSION EN ÉGYPTE

De la mainmise sur Jérusalem par Nabuchodonosor date l'histoire de l'établissement des Juifs en dehors de la terre de Canaan que Dieu leur avait donnée. La dispersion avait commencé après la prise de Samarie, mais sans créer d'abord, du moins à notre connaissance, des foyers durables de la religion et du nationalisme. Elle s'est prolongée jusqu'à nos jours comme un phénomène de ténacité à ce double principe du Judaïsme. Entre cette dissolution complète et cette préservation, unique dans l'histoire, il faut placer une situation équivoque de Judéens en Égypte. L'Égypte devint, avant J.-C., le centre économique et intellectuel de la dispersion. Il est nécessaire, pour comprendre le contact des deux peuples et ses réactions, d'analyser les éléments d'un contraste très accentué entre eux et entre les régions qu'ils habitaient.

Le caractère des Égyptiens dépend, plus que celui d'aucune autre race, de la nature du pays. Hérodote a dit admirablement que l'Égypte est un don du Nil (1). Cela est vrai de l'existence même du sol, puisque la longue vallée qui s'épanouit en Delta est formée par le limon que le Nil entraîne depuis les plateaux de l'Abyssinie. Cela est vrai aussi de la richesse de ce sol. Si gras qu'il soit, il ne produirait rien s'il n'était arrosé par les eaux du Nil, surtout dans la Haute-Égypte où il ne pleut pas. Chaque habitant est libre de plonger dans le fleuve le récipient qu'il en fait remonter par une poulie rustique : de cette manière primitive, les bords seuls seraient humectés. Quand vers le mois de juin les eaux commencent à monter, le fleuve submerge ses berges. Mais cette profusion serait en grande partie inutile si un système bien compris de canaux ne répartissait partout le liquide fécondateur. Les canaux ne peuvent être organisés que par une autorité centrale intelligente, et servie par des milliers de bras. Par ce fait seul toute la vie de l'Égypte dépend d'une autorité bienfaisante. Aujourd'hui encore l'Angleterre essaie de tenir l'Égypte dans sa main en gardant le Soudan, c'est-à-dire le cours du Haut Nil, qui se déverse, grâce au barrage d'Assouan, sur les cultures des céréales ou de

(1) Hér., I, 1 : δῶρον τοῦ Νείλου.

coton, selon l'opportunité des semences, comme un jardinier élèverait son arrosoir en temps opportun.

Peu de commerce, toujours l'agriculture. De ses côtes dentelées et arides, l'Hellène partait à la conquête de la fortune et même de sa subsistance. La mer suscitait l'effort individuel. Dans sa vallée close, mais plantureuse, l'Égyptien attendait du gouvernement le don des eaux, sûr de récolter sans peine les dattes des palmiers et les épis de blé, selon les pratiques ancestrales communes à tous. Elle élevait partout les mains, dans le même geste d'adoration, vers le Pharaon, vers le Nil et vers le Soleil. La vie de l'au-delà, dont l'Égyptien rêvait, ne pouvait être qu'une Égypte encore plus radieuse, plus féconde, où tous les morts, devenus tous des Osiris, seraient à la fois unis au dieu et gouvernés par son sceptre. Les compagnons de la vie des champs aux bords du Nil, ceux-là même dont on appréhendait les surprises mortelles comme les crocodiles, les oiseaux hardis qui fendaient l'air comme les éperviers, les graves échassiers roses qui bordaient les marais, aussi bien que les précieux amis, comme la vache, ou les types de la force virile, comme le taureau et le bélier, ou le chat, meuble animé des huttes, tout ce monde animal énigmatique qui paraissait dissimuler une intelligence plus sûre que celle des hommes d'atteindre ses fins, était associé au culte du Soleil, dieu des vivants, et d'Osiris, dieu des morts.

Ce peuple n'avait pas été toujours uniforme dans ses traits de race, dans sa religion, dans son art. Les savants s'ingénient à relever les traits distinctifs des anciens nomes. Mais quand les Israélites pénétrèrent dans la vallée du Nil vers la fin du VIIe siècle, le Maître de la Haute et de la Basse Égypte avait depuis longtemps donné au pays un aspect uniforme. Des pyramides gigantesques, des temples immenses étaient la preuve d'un effort prodigieux. Mais cet effort n'avait eu chance d'aboutir que par le nombre considérable des bras actionnés par le même bâton. Certes l'Égypte n'était pas immobile, ni perpétuellement endormie. Alors comme aujourd'hui, elle était secouée de passions tragiques, mais toujours collectives : elle s'agite comme un seul homme, et le plus souvent sur le signal d'un seul homme. Ainsi, aux premiers temps du christianisme, les patriarches, Cyrille ou Dioscore, entraînaient avec eux leurs évêques, véritable troupeau, pour se heurter aux troupes moins disciplinées des Syriens.

La Syrie et l'Égypte! Antagonisme millénaire, parce qu'antithèse irréductible. La Syrie est moins aride que l'Égypte, il y pleut en hiver. Mais ce secours est souvent mesuré parcimonieusement; l'eau, non moins nécessaire, n'afflue pas avec la régularité du Nil. Il fallait l'obtenir du Maître du pays, le Baal de la foudre et de la tempête. Et souvent il se

faisait prier, ne cédait que pour récompenser les plus coûteux sacrifices, quelquefois celui des enfants passés par les flammes ou abandonnés au brasier.

Et si l'eau tombe à torrents, le bienfait se change en désastre. Sur les flancs des collines, la terre meuble glisse dans les vallées, le sol cultivable se rétrécit ; il faut arrêter ce dépouillement par des terrasses artificielles, creuser dans ce but le rocher, et conquérir du même coup quelques parcelles de terre. Chaque domaine est ainsi comme une création du travail indépendant. Chaque région aura aussi son autonomie, car elle devra débattre contre la voisine des intérêts distincts. D'un côté les plaines, de l'autre côté les montagnes, séparées par des fondrières ou des torrents : un assemblage de contrées distinctes que la nature s'est complue à dessiner par des horizons divers, sans que jamais une barrière infranchissable marque la limite d'un monde nouveau. Ainsi s'explique le sentiment qu'ont les Syriens d'appartenir à la même contrée, et l'impossibilité où ils ont toujours été de constituer une seule patrie.

Dans cette masse d'éléments variés, Israël plus que tout autre avait conscience de son individualité, surtout religieuse, fondée sur son alliance avec son Dieu. Cependant nous l'avons vu sensible aux influences des dieux de la plaine, puis des villes voisines enrichies par le commerce de la mer. Damas avait failli l'entraîner dans son orbite. Les Assyriens étaient apparus au nord comme une force irrésistible; on n'avait pas attendu leurs coups pour implorer leurs dieux.

Quelle serait l'attitude des Israélites en Égypte, perdus dans cet immense milieu très homogène, et donc plus absorbant?

Il fut ce que pouvait faire attendre le contraste que nous avons dû esquisser rapidement de deux tempéraments aussi différents, avec une supériorité marquée d'énergie et d'activité du côté des Syriens, telle qu'on la constatait encore récemment en Égypte.

Lorsqu'Israël descendit en Égypte pour la première fois, au temps où les Hycsos, conquérants asiatiques, avaient laissé dans la vallée une forte empreinte de sémitisme, la contagion aurait pu être redoutable. Ézéchiel, au nom de Iahvé, rappelait à leurs descendants une première infidélité : « Ils se révoltèrent contre moi et ne voulurent pas m'écouter. Il ne rejetèrent pas chacun les idoles infâmes de leurs yeux, ils n'abandonnèrent pas les abominations de l'Égypte (1). » Pourtant le prophète ne nomme aucune divinité égyptienne.

Lors de l'Exode, les Israélites demandèrent à sortir pour aller sacrifier à Iahvé : le Pharaon l'entendit ainsi et ne songea pas à leur proposer de

(1) *Ez.*, XX, 8.

sacrifier plutôt en Égypte aux dieux du pays. Quand ils tombèrent dans l'idolâtrie au pied du Sinaï, ce fut pour adorer Iahvé sous la forme du taureau d'Hadad. Il semble donc qu'Ézéchiel doit s'entendre des superstitions ou même de l'idolâtrie des nomades, dont les téraphim des femmes de Jacob sont une trace assez évidente (1), et qui continuaient d'être pratiquées en Égypte. Aucun indice d'une adoration des animaux sacrés ou même des forces naturelles groupées dans un vague panthéisme sous la forme du Nil ou du Soleil, ou du dieu égyptien des morts.

Les émigrés judéens après la ruine de Jérusalem par Nabuchodonosor ne se montrèrent pas moins réfractaires aux influences égyptiennes quoique leur résistance ne fût point appuyée sur la fidélité au seul culte de Iahvé. Jérémie avait prédit le désastre, et sous le coup de la catastrophe si clairement annoncée, beaucoup de Juifs recoururent au prophète pour les réconcilier avec son Dieu. Après une consultation solennelle de dix jours, l'oracle du Seigneur ordonna qu'on se tînt en paix sous le gouvernement de Godolias : Jérémie avait été assuré de la bienveillance du roi de Babylone par Nabuzardan, son général.

Le coup de tête d'Ismaël, un Ammonite, profitant du malheur de Juda pour exercer une vengeance ou une fructueuse rapine, n'était pas de nature à compromettre les chefs de troupes judéens, Johanan fils de Carée à leur tête, qui l'avait dénoncé et qui l'avait puni.

Mais la crainte de représailles aveugles pour le meurtre de la garnison chaldéenne l'emporta dans l'esprit des chefs sur la parole de Iahvé. Ils crurent la situation désespérée et entraînèrent Jérémie en Égypte avec un peuple nombreux. C'était déjà mettre en doute l'intervention du Seigneur. En Égypte l'exil était dur, le passé reparut, les angoisses du siège oubliées, comme un temps de prospérité. Alors on versait à la Reine du ciel les prémices du vin et de l'huile. Si la ruine était un châtiment, n'était-ce pas une punition de la déesse, abandonnée pour Iahvé qui n'avait pas su les sauver? C'était surtout la conviction des femmes, assidues à offrir à la Reine du Ciel les gâteaux, les libations et l'encens.

Aussi s'empressa-t-on, malgré les protestations de Jérémie, à reprendre les anciennes pratiques, les hommes demeurant attachés au culte de Iahvé, mais permettant à leurs épouses de lui donner une compagne. Et cela se passait dans la Basse et aussi dans la Haute Égypte, au pays de Phaturès (2).

De cette infidélité les dieux d'Égypte ne tirent aucun avantage.

C'est contre les cultes de la Syrie que l'homme d'Anathoth reprit son

(1) *Gen.*, XXXI, 26 ss. Laban dit à Jacob : « Pourquoi as-tu dérobé mes dieux »? Puis il trouve les téraphim cachés par Rachel.
(2) *Jér.*, XL-XLIV.

rôle de prophète de malheur : « Tous les hommes de Juda qui sont dans le pays d'Égypte seront consumés par l'épée et par la famine, jusqu'à leur extermination. Et ceux qui échapperont à l'épée, en petit nombre, retourneront du pays d'Égypte au pays de Juda (1). »

Jusqu'à ces dernières années on ne savait rien de plus sur les destinées des Judéens en Égypte. Les découvertes faites à Éléphantine de 1906 à 1908 ont fourni une lumière inattendue. Des détails minutieux sur la vie et les usages, des noms propres d'hommes et de dieux, des incidents graves ou insignifiants sortent de l'ombre sans la dissiper tout à fait, au hasard des documents, à défaut d'une histoire suivie (2).

On ne saurait affirmer que cette colonie judéenne installée dans l'île d'Éléphantine, la *Ieb* égyptienne, en face de la ville moderne d'*Assouân*, l'ancienne Syène, soit la même que celle dont parle le livre de Jérémie. On a pensé au temps de Psammétique II (593-588) qui, d'après la lettre d'Aristée, envoya des soldats juifs contre le roi d'Éthiopie. Mais cette exaltation de la valeur militaire des Juifs, à une époque relativement basse (vers 200 av. J.-C.), dans un document à allure de panégyrique national, nous paraît une base de rapprochement beaucoup moins assurée que les textes de Jérémie. Les Judéens d'Éléphantine sont organisés comme une colonie militaire, et Béthel, comme nom divin, y paraît souvent. Les organisateurs de la fuite après la chute de Jérusalem furent des chefs de troupes, qui ont dû encadrer la foule qu'ils emmenaient, et ils étaient de l'entourage de Godolias à Maspha, soit à une heure de marche de Béthel.

Quoi qu'il en soit, les documents sur papyrus en langue araméenne, et datés de l'époque perse, s'échelonnent de l'an 494 à environ 400 av. J.-C. Nous n'en retenons qu'une esquisse des sentiments religieux de la colonie. Installée à Éléphantine, elle avait élevé un temple à son Dieu, qu'elle nomme Iao (3), incontestablement le même que Iahvé, avec une forme plus courte : les deux formes ont été relevées par les anciens, entre

(1) *Jér.*, XLIV, 27.

(2) L'édition qu'on peut dire *princeps* est : *Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine,* Altorientalische Sprachdenkmäler aus einer jüdischen Militärkolonie des 5. Jahrhunderts vor Chr, Cearbeitet von Eduard SACHAU, Leipzig, 1911. On peut voir aussi *Aramäische Papyrus aus Elephantine,* kleine Ausgabe... Bearbeitet von Arthur UNGNAD. — *Rev. biblique,* 1908 p. 260-267; 326-349; 1912, p. 127 ss.; 1915, p. 595 ss. — Dans nos *Mélanges d'histoire religieuse* (p. 1-31) : *La colonie juive de l'île d'Éléphantine.* — *Une communauté Judéo-araméenne à Éléphantine, en Égypte aux VIe et Ve siècles av. J.-C.,* par A. VAN HOONACKER ; London, 1915. — *Der Papyrusfund von Elephantine* von Eduard MEYER, 1912. — *Alte und neue aramäische papyri,* übersetzt und erklärt von... STAERK, 1917.

(3) *RB.*, 1912, p. 129.

autres *Iavé* par Épiphane (1), qui était de race juive, et *Iao* par Diodore de Sicile (2).

Lorsque Cambyse envahit l'Égypte, il détruisit les sanctuaires des Égyptiens, mais respecta ce temple, ce qui est une confirmation éclatante des sentiments que la Bible avait attribués à Cyrus. Mais les sacrilèges du conquérant atteint de folie et châtié par les dieux avaient été réparés, et le culte du dieu bélier, le *Chnoum* égyptien, avait été repris sous l'époque perse, dans un sanctuaire beaucoup plus magnifique que celui de Iao. M. Clermont-Ganneau, rappelant sur place (3) les anciennes guerres religieuses, nous montrait la rangée des béliers embaumés qu'il avait exhumés du temple égyptien, et évoquait leurs prêtres et leurs adorateurs, frémissants de rage à la vue des Judéens, lorsque le temps de la Pâque amenait pour eux le sacrifice rituel d'un agneau. Quoi d'étonnant qu'ils aient stipendié un officier perse, nommé Widarnag, pour détruire ce foyer d'impiété? Widarnag le jeta par terre au mois de juillet de l'an 14 de Darius II. Mais une péripétie heureuse pour les Judéens se produisit. Widarnag fut puni, peut-être mis en croix: on ne songea plus qu'à rebâtir le Temple, après avoir dûment revêtu le sac de la pénitence. La grande maison de Iahvé à Jérusalem était sortie de ses ruines par l'autorisation expresse du grand roi. C'est donc là que le chef de la colonie militaire d'Éléphantine, Jedoniah, s'adressa. Il écrivit à Jehohanan, le grand prêtre et à la communauté des prêtres de Jérusalem pour obtenir leur patronage.

A Éléphantine, si loin de la Judée, on croyait sans doute faire œuvre pie en construisant un temple à Iaô. C'était le seul moyen d'entrer en relations avec lui, puisqu'on ne pouvait guère songer au pèlerinage de Jérusalem. Mais au centre du culte, quand, après une lutte plus que séculaire, le seul sanctuaire autorisé par la Loi était seul debout, pouvait-on voir sans inquiétude relever en terre étrangère un temple dont sans doute la volonté du Dieu d'Israël avait décrété la destruction après celle de tous les autels du pays de Canaan? La lettre de Iedoniah ne reçut pas de réponse. Et ce silence lui parut sans doute calculé, puisque dans une seconde missive datée du 20 Marheschewan de la 17e année de Darius, il recourt désormais à Bagoï, représentant ou pacha des Perses en Judée, l'avertissant qu'il écrit dans le même but à Delaïah et à Selemiah, fils de Sanaballat, pacha des Samaritains. Ces derniers surtout devaient s'intéresser à sa cause, puisqu'ils étaient dans une situation analogue. Le

(1) *Haeres.*, XL, 5.
(2) I, 94.
(3) *RB.*, 1908, p. 267.

temple de Iahvé, établi par les Samaritains au mont Garizim, existait déjà en 411, — on peut le conjecturer d'après cette démarche même.

Exclus de toute participation au rétablissement du Temple de Jérusalem, les Samaritains avaient dressé autel contre autel. Les Judéens d'Éléphantine s'offraient à eux comme des alliés, ils avaient droit à leur appui.

Bagoï et Delaïah se concertèrent. Le dernier mot appartenait à Archam, satrape d'Égypte pour le grand roi. Ils le priaient donc de rétablir les choses dans l'état avant l'attentat de Widarnag, et d'autoriser les Judéens à offrir des oblations et de l'encens, comme ci-devant.

Était-ce vraiment un retour au *statu quo?* Le memorandum est muet sur les sacrifices sanglants. N'est-ce pas à cause de ces sacrifices, où figurait l'agneau ou le bélier, adoré par les prêtres de Chnoum, que le *pogrom* avait été déchaîné? Convenait-il de les rétablir? Les deux gouverneurs du pays d'Israël n'y auraient sans doute vu aucune difficulté rituelle. C'était à ceux d'Éléphantine d'aviser. Il semble bien que ceux-ci, ou du moins un parti plus ardent, auraient désiré davantage (1). Nous ne savons à quoi l'on s'arrêta.

Restait la célébration de la Pâque, non moins offensante pour les prêtres de Chnoum, à cause de l'immolation de l'agneau, mais si indispensable pour un Israélite, si chère en particulier à ceux qui souhaitaient dans leur cœur un nouvel exode du pays de la captivité, comme au jour où fut instituée la Pâque qui mit un terme à la persécution du Pharaon. Un document un peu antérieur, de l'an 5 de Darius II, suggère qu'on la célébrait selon les prescriptions légales de l'Exode et du Deutéronome, puisque quelques traits sont les mêmes (2), mais des lacunes cachent peut-être l'essentiel.

Les Judéens d'Éléphantine étaient-ils donc vraiment repentants, inviolablement attachés comme ceux de Jérusalem à la loi si souvent violée par leurs pères? Leur zèle pour la maison de Dieu semble le prouver, et les documents de la hiérarchie sont confirmés par la générosité des particuliers nommés comme donataires pour les contributions sacrées versées à Iaô. Mais cette liste même a donné naissance à des suspicions inquiétantes. Au nom divin traditionnel sont joints d'autres noms : on souscrit pour Ismbéthel (Nom de Béthel) et pour Anathbéthel (Anath de Béthel). Anath est même associé à Iaô. Le nom de Baal ne s'est rencontré que sur des *ostraca* phéniciens. Mais la déesse Anath aurait dû inspirer la même horreur : c'est précisément un des vocables de cette Reine du ciel qu'abominait Jérémie. Faut-il admettre une sorte de cartel entre des

(1) Papyrus 5.
(2) Cf. *Ex.*, XII, 6. 18 ; *Dt.*, XVI, 4-8.

serviteurs exclusifs de Iaô et des Judéens moins fidèles, ou même des Samaritains (1)?

Comme rien ne distingue deux groupes, le plus sûr est de reconnaître en eux les descendants des inconvertissables du temps de Jérémie. En ce qui regardait Anath ils se montraient complaisants pour leurs femmes. Béthel leur rappelait les plus précieux souvenirs de l'histoire de Jacob. Les formes de l'ancien culte national devenaient des personnalités divines, à peine distinctes du dieu des ancêtres qui s'était manifesté à Béthel. L'ancienne religion demeurait contaminée, comme avant l'exil, mais elle n'était pas entamée par celle des Égyptiens. Qu'un Judéen ait juré par la déesse Sati, ce lui parut sans doute une satisfaction inoffensive envers les tribunaux du pays : d'autant qu'un serment prêté sur une divinité qui n'était rien n'engageait vraiment à rien, — si déjà régnait cette casuistique.

Les Judéens d'Éléphantine, organisés militairement, sourdement hostiles à la religion égyptienne pratiquée dans tout le pays, sacrificateurs sacrilèges aux yeux des prêtres de Chnoum, demeuraient donc aux yeux de la population des étrangers ou plutôt des ennemis. Leur tactique était naturellement de prendre le parti des Perses, comme les musulmans de l'île de Chypre s'appuient aujourd'hui sur les Anglais contre les Grecs. Adorateurs presque exclusifs d'Ahuramazda, le dieu du ciel, les Perses s'entendaient facilement avec les adorateurs de Iaho, Dieu du ciel, dans le mépris pour l'idolâtrie et le culte des animaux sacrés. Ils ne firent, semble-t-il, aucune tentative pour assimiler leur religion à celle des vaincus, eomme feront plus tard les Grecs. Leur domination fut donc toujours mal assise, et si les Judéens avaient le bénéfice de leur protection, ils encouraient les mêmes haines. Ils devaient succomber avec eux. Peut-être même furent-ils spécialement victimes d'une nouvelle agression, plus redoutable que celle de Widarnag qui ne s'en était pris qu'au temple.

Un document (2), malheureusement mutilé, ne s'explique guère que comme une lettre, sans doute un nouvel appel de secours, relatant un massacre dont les Juifs avaient été victimes. Des hommes gisaient inanimés à la porte extérieure et les femmes étaient retenues captives, si elles n'avaient pas été, elles aussi, mises à mort. Dans le désordre général, les maisons avaient été pillées. Les derniers mots sont particulièrement obscurs et même incertains. On croit pouvoir entendre : « L'ordre n'est pas encore rétabli; reste dans ta maison, toi et tes fils

(1) C'est le système de M. Van Hoonacker.
(2) Sach., Pap. 15; cf. Meyer, p. 96.

jusqu'à ce que les dieux (1)... » Ainsi, c'est dans les dieux que cet Israélite mettait sa confiance, et non dans le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

La date est à placer vers 407 ou 405 (2).

La révolte d'Amyrtée qui secoua le joug des Perses leur fut sans doute fatale. Le dernier document est daté de l'an 5 de son règne (400 av. J.-C.).

D'autres Juifs vinrent de Jérusalem, bien reçus par de nouveaux maîtres, ces Grecs auxquels Jérusalem avait fait bon accueil. Mais ceux-là étaient imbus de l'esprit du Judaïsme désormais reconstitué et vivant de sa foi religieuse et nationale. Les anciennes colonies avaient subi le sort dont Jérémie les avait menacées. Du moins on n'en trouve aucune trace. La fatalité des dissensions intestines qui avait conduit les Juifs à la ruine dans leur propre pays s'exerça sans doute aussi à l'étranger. Leur foi alors indécise ne fut pas pour leur race ce ciment qu'elle a toujours été depuis. Leur souvenir nous apparaît dans l'histoire comme une tentative ébauchée d'implanter le judaïsme parmi les nations : il n'avait pas encore assez de cohésion pour n'être pas absorbé par elles. Tout l'intérêt de cet épisode est de faire ressortir le caractère solide de cette construction qui fut proprement le Judaïsme.

Appendice. — Le temple de Léontopolis.

Le temple d'Éléphantine, sanctuaire d'une colonie militaire, jette une certaine lumière sur un autre temple bâti en Égypte, le célèbre temple d'Onias, à une époque beaucoup mieux connue, mais sur lequel nous sommes cependant très mal informés (3).

Josèphe en a parlé plus d'une fois (4) non sans se contredire du moins en apparence. Voici ce qui se dégage de ses renseignements. Le jeune Onias, après le meurtre de son père Onias III à Daphné, se réfugia en Égypte, où régnait Ptolémée VI Philométor, qui fut peut-être, de toute la dynastie, le plus favorable aux Juifs. La Palestine ayant échappé à l'Égypte, il était d'un sens politique élémentaire de détourner l'attention des Juifs égyptiens de Jérusalem, et de satisfaire leur sentiment religieux dans leur pays d'adoption. Le jeune Onias IV appartenait à une grande lignée sacerdotale. Ptolémée lui fit don d'un temple en ruines de Bast, quelque peu en dehors du principal secteur de cette déesse. Comme elle avait

(1) Plutôt que la divinité (*Staerck*), אלהיא, d'autant que le verbe qui suit est au pluriel.

(2) Staerck, p. 66.

(3) Un plus long développement avec l'allégation des sources se trouve dans Schürer, III, p. 42, 131, 144-147, 582. On peut y ajouter Fries, *Iahwetempel ausserhalb Palästinas* (Actes du IX[e] Congrès intern. d'histoire des religions; Leyden, 1913, 104).

(4) *Ant.*, XIII, III, 1-2; XIII, X, 4; XIII, 1-2; XIV, VIII, 1. *Bell.*, I, IX, 4; VII, X, 3.

une face de lion, l'endroit fut nommé par les Grecs Léontopolis (1). On était à très peu de distance au nord-est d'Héliopolis, d'après Josèphe (2) à 180 stades au nord de Memphis. D'après Josèphe, Onias fit la première démarche, en l'appuyant sur la prophétie d'Isaïe (XIX, 18-21) annonçant qu'il y aurait en Égypte un sanctuaire au Seigneur Dieu. Il est très intéressant de noter qu'il avait été séduit par l'aspect des lieux, près d'Héliopolis (3), au retour d'une campagne militaire entreprise dans l'intérêt du roi. Son coup d'œil de général avait été frappé par les fortifications antérieures; comme prêtre il lui semblait que les Égyptiens n'auraient pas à se plaindre, s'étant désintéressés de ce vieux sanctuaire. Le roi répondit — et cela est tout à fait dans les idées anciennes — qu'il serait étonné si Dieu — celui des Juifs — se contentait d'un lieu contaminé de son point de vue. Mais enfin il laissait toute responsabilité à Onias. Il lui convenait d'ailleurs très bien de profiter de l'hostilité désormais déclarée des Juifs pieux contre les Syriens, et le côté militaire de la fondation fut sûrement ce qu'il eut le plus à cœur. Car dès le début la colonie établie à Léontopolis eut un caractère militaire, qu'elle conserva. Les deux fils d'Onias, Chelchias et Ananias furent généraux de Cléopâtre, la mère de Ptolémée Lathure (4), et quand Antipater se rendit en Égypte pour secourir César, les Juifs du pays d'Onias vinrent en armes à sa rencontre pour l'arrêter. Quand il eût montré des lettres du grand prêtre Hyrcan, le sentiment national fut le plus fort et ils lui vinrent en aide dans sa difficile campagne (5).

Retranchés dans leur camp (6), les Juifs de Léontopolis avaient leur culte semblable à celui de Jérusalem, croyant bien faire.

Le Temple était sur le plan de celui de Jérusalem, mais plus petit et plus pauvre. On y immolait des victimes. Ce qui prouve bien que

(1) A ne pas confondre avec une autre Léontopolis, beaucoup plus au nord.

(2) *Bell.*, VII, x, 3.

(3) C'était bien Héliopolis qu'avait nommé Isaïe (XIX, 18) : « En ce temps-là il y aura cinq villes sur la terre d'Égypte, qui parleront la langue de Canaan, et qui prêteront serment à Iahvé des armées : l'une d'elle s'appellera ville du Soleil. » Les copistes hébreux ont écrit הרס, « destruction » au lieu de חרס « soleil »; d'autres avaient sans doute camouflé le nom propre en הצדק, « de la justice », que les LXX ont transcrit. Les deux phénomènes tout à fait conformes à l'esprit des gardiens hébreux du texte sont à l'antipode de la conjecture qui agrée à tant de modernes d'une addition à Isaïe en faveur du temple de Léontopolis. Elle serait donc postérieure à 160, en pleine domination des Pharisiens qui ne furent jamais favorables au temple schismatique. Auraient-ils nommé langue de Canaan l'araméen parlé par des Juifs?

(4) *Ant.*, XIII, x, 4, citant Strabon.

(5) *Ant.*, XIV, VIII, 1.

(6) *Bell.*, I, IX, 4 κατὰ χῶρον, ὃς Ἰουδαίων στρατόπεδον καλεῖται. Dans ses fouilles à *Tell el-Jehudiyeh* qui correspond bien à Léontopolis, Flinders Petrie a retrouvé la forme d'un camp (*Hycksos and Israelite Cities*, 1906, p. 19-27). C'est aussi probablement le lieu nommé *Castra Iudaeorum* dans la *Notitia Dignitatum Orientis*, c. 25.

c'était un foyer de nationalisme juif, c'est qu'il fut fermé par les Romains après la chute de Jérusalem en 73 (1).

Le temple d'Onias fut toujours regardé avec déplaisir à Jérusalem. Il rompait l'unité du culte. Josèphe dit qu'Onias n'était pas animé d'une bonne intention (2). La Michna (3), se reportant dans le passé contestait la validité des sacrifices offerts dans le temple d'Onias. Tout au plus regardait-on comme valide l'accomplissement d'un vœu qui aurait été prononcé spécialement en vue de ce temple ; mais il eût été mieux de l'accomplir au Temple.

Ce qui nous intéresse ici davantage, c'est l'importance du sanctuaire de Léontopolis pour les Juifs Alexandrins eux-mêmes. Elle nous paraît avoir été tout à fait négligeable. Philon ne parle pas du temple d'Onias et dit qu'il se rendit au Temple des pères, c'est-à-dire à Jérusalem pour y offrir un sacrifice (4).

Les colonies militaires voisines établies dans les mêmes conditions (5), subissaient sûrement l'influence du temple d'Onias. Mais ces Juifs, parlant probablement l'araméen, n'avaient aucune autorité sur l'élite pensante d'Alexandrie. Il semble bien que la Sibylle n'a pas fait allusion au Temple de Léontopolis (6).

En tout cas il n'a joué aucun rôle dans le développement des idées du Judaïsme (7).

P.-S. — Nous avons attribué la fondation de Léontopolis à Onias IV. Cette construction nous paraît toujours solide, quoique M. Motzo préfère Onias III comme fondateur du temple. Il est vrai que Josèphe se contredit quelque peu, mais on doit préférer son récit des *Antiquités,* postérieur à celui de la *Guerre,* et en harmonie avec II Mach. — Motzo (*Op. l.,* p. 185, n. 1) fait intervenir le Talmud, ce qui trancherait la question ! — Voici en effet ce qu'on lit dans la traduction de M. Schwab du Talmud de Jérusalem (sur Yoma, VI, 3 ; t. V, p. 234) : (Simon le juste — lui, toujours lui ! — étant sur le point de mourir) : « Par qui te remplacerons-nous, demandèrent les compagnons? Par mon fils Neḥonia (Onias III), dit-il, qui est devant vous. On le renomma donc. Mais comme son frère Simon

(1) *Bell.*, VII, x, 4. Le temple fut pillé et fermé par Lupus et Paulinus 343 ans après sa construction : ce qui reporterait la construction en l'an 170 av. J.-C.

(2) *Bell.*, VII, x. 3 οὐ μὴν 'Ονίας ἐξ ὑγιοῦς γνώμης ταῦτα ἔπραττεν, ἀλλ' ἦν αὐτῷ φιλονεικία.

(3) *Menakhot*, XIII, 10.

(4) De *Providentia*, Mangey II, 646.

(5) WILLRICH, *Das Chelkiastein,* dans *Archiv fur Papyrusforschung;* I, p. 48-56.

(6) Dans V, 492-503, un prêtre égyptien renonçant à Isis et à Sérapis, propose aux Égyptiens de se convertir : καὶ τότ' ἐν Αἰγύπτῳ ναὸς μέγας ἔσσεται ἁγνὸς κεὶς αὐτὸν θυσίας οἴσει λαὸς θεότευκτος. Le temple sera détruit par les Éthiopiens. Geffcken a montré (*Komposition.*, p. 26) qu'il y a là un pieux idéal plutôt qu'une allusion au mesquin temple d'Onias (contre Rzach, Pauly-Wissowa V° *Sib. Orak.,* c. 2138). Un fragment du IV° siècle a été publié par Vitelli, *Papiri Greco-Egizii*, III, n° 389.

était jaloux de n'avoir pas été nommé, il le revêtit (par fraude) d'une brassière (ou genouillères, ἀγκάλη) et lui ceignit les reins d'une étoffe frangée (au lieu de la ceinture pontificale), puis il alla dire de lui : voyez, d'après sa tenue, quel singulier vœu il a fait à son épouse, de s'habiller de vêtements féminins lors de sa nomination à la prêtrise. Pendant qu'on examinait la véracité de son assertion, Onias s'enfuit par le Mont royal vers Alexandrie (pour échapper à la confusion) et fit élever dans cette ville (!) un autel à Dieu. Telle est, dit-on, la version adoptée par R. Méir. Selon R. Juda, au contraire, Simon fût nommé au pontificat, et son frère Neḥonia, jaloux de lui, commit à son égard tous les faits précités (1) ». — Il n'y a donc en somme pas d'accord dans le Talmud, sinon sur un travestissement saugrenu. Voilà ce qu'était devenu dans l'esprit des deux plus grands rabbins de la fin du IIe siècle un épisode de la lutte du judaïsme contre l'hellénisme. Il serait plus honorable pour eux qu'on ne leur imputât pas ces sornettes.

(1) Cf. *Menakhot*, 109 b.

CHAPITRE XVIII

TENTATIVES D'ASSIMILATION LITTÉRAIRE

Alexandrie était en Égypte le foyer principal de l'hellénisme, on peut dire son unique centre de rayonnement.

Alexandre avait sûrement songé à tourner ses armes vers l'Occident. Déjà le sud de l'Italie était depuis longtemps occupé par des colonies grecques. La Sicile avait été associée à cette marche en avant des Hellènes. Il restait à souder ces postes avancés au grand empire. Ce que le conquérant ne put faire, il le prépara cependant en transformant l'obscure bourgade de Racotis en une cité qui porta son nom. Tournée vers l'Occident, Alexandrie devint la porte de l'Égypte vers ces contrées. De nos jours on a cru que Port-Saïd placé à l'entrée du canal qui conduit aux Indes et à l'Asie orientale avait des chances de supplanter sa rivale. Il n'est demeuré qu'un comptoir. Alexandrie est de nouveau une ville immense. Mais si c'est encore le point où l'Europe s'installe pour pénétrer en Égypte, ce n'est plus un grand atelier de culture scientifique comme au temps des Ptolémées.

Alors la cité, presque uniquement grecque, fut dans tout l'empire gréco-oriental la seule qui représentât vraiment l'héllénisme. Pergame, puis Antioche, entreprirent en vain de lutter contre cette hégémonie. Durant les siècles qui précédèrent notre ère, ce fut Alexandrie qui reprit le rôle d'Athènes, surtout dans l'ordre littéraire et scientifique.

La fleur de l'atticisme avait disparu à jamais. Elle s'était épanouie sur un sol heureux, dans des circonstances spéciales. L'épopée avait reflété l'esprit aventureux des Ioniens, l'élégance naissante des vieilles aristocraties, jointes au laisser aller et au naturel d'une vie au grand soleil. La tragédie attique s'était inspirée de sentiments plus graves, d'idées religieuses plus profondes, mais Eschyle chantait la défaite des Perses à Salamine, Sophocle nationalisait Œdipe dans le bois de Colone, on entend encore dans Euripide l'écho des préoccupations de la politique d'Athènes et de sa pensée philosophique. Avec Aristophane, la comédie se plaça résolument et librement sur le terrain des luttes politiques de l'agora. Thucydide ne s'intéressait qu'à Athènes et à Sparte. Démosthène a trouvé les plus beaux accents d'un nationalisme idéaliste

quoique passionné. Platon conciliait la hardiesse d'une pensée qui embrassait tout l'univers, avec les tours les plus familiers et une grâce adaptée au terroir qui se jouait de la rhétorique des étrangers. Ces dons peuvent encore être appréciés partout : ils ne pouvaient naître hors de la contrée que domine le Parthénon, où coulent le Céphise et l'Ilissos.

Mais déjà Aristote, l'homme de Stagyre, avait rompu cette barrière en fondant la domination de la science qui n'a pas de patrie. Il avait été l'élève en astronomie de l'athénien Calippe, comme Platon avait appris l'arithmétique de Thééthète, disciple de Socrate, mais les conquêtes d'Alexandre avaient ouvert des horizons nouveaux à la géographie et aux sciences naturelles. Dans l'immense horizon politique les constitutions des cités étaient analysées désormais comme des pièces d'archives, les chefs-d'œuvre étaient étudiés comme des modèles incomparables ; l'érudition critique naissait.

Elle fut transportée à Alexandrie, dans ce Musée qui était à la fois une bibliothèque, un atelier de travail, une salle de conférences. C'est à Alexandrie qu'Eratosthène donna une première idée de la géographie universelle, qu'Euclide fonda la géométrie qui porte son nom. C'est au Musée que les Aristarque et les Zénodote appliquèrent au texte de la vulgate homérique la critique la plus attentive.

La poésie d'inspiration vraiment religieuse, de passion nationale ou personnelle, d'élan lyrique spontané, était morte. Dans cette société cosmopolite et savante, elle devint érudite comme celle de Callimaque, ingénieusement ingénue avec Théocrite, on dirait volontiers rastaquouère avec Hérondas.

L'histoire se transforma : elle s'intéressa à tout pays, aux faits anciens comme aux modernes. Déjà Hérodote avait donné l'illustre exemple d'une curiosité universelle. Il était allé partout, en Égypte et en Babylonie, s'informant de tout ce qu'on racontait dans les temples et sur les places publiques, épris du savoir, en Grec qu'il était, et pour la même raison assez sceptique sur la valeur de ses autorités. Ces vieilles histoires avaient tant d'attrait, flattant les amours propres des villes et des pays, enseignant à tort et à travers une morale colorée de religion, humaine toujours ! Les neuf livres de l'historien passèrent pour l'œuvre des neuf Muses : ils nous charment encore.

Mais au Musée on ne contentait plus d'entendre les bonnes gens ; on voulait s'instruire sur l'histoire des Barbares d'après leurs documents, car il se trouvait que ces barbares avaient beaucoup écrit, et dans un temps où les Grecs ne possédaient sans doute pas l'écriture, puisqu'ils ne pouvaient produire aucune inscription très ancienne. Ce fut en Égypte le succès de Manéthon de pouvoir dresser une série des vieilles dynasties

avec la durée de chaque règne. La liste de Séti Ier à Abydos, le papyrus de Turin, nous indiquent quelles pièces il a pu consulter. Les découvertes de l'assyriologie ont prouvé un peu plus tard que si Bérose est fabuleux, il n'invente pas, il reproduit de vieilles fables. On s'informa donc alors, dans les empires grecs, et spécialement sous les Lagides, des origines authentiques des peuples qui composaient le monde nouveau.

Parmi ceux-ci les Juifs occupaient une place à part.

Déjà installés en Égypte sous les Perses, ils comprirent très vite quelle place ils pouvaient occuper dans la grande capitale grecque, comme petits commerçants, et bientôt comme fonctionnaires. Sous les Perses ils avaient su, nous l'avons vu, se faire une situation avantageuse en mettant au service des maîtres étrangers leurs rares qualités. Rien ne les inclinait à prendre fait et cause pour les Égyptiens. D'autre part, dans cette première période, ils ne se sentaient pas enclins à se mêler aux Perses qui demeuraient en Égypte une caste distincte. Quand les Grecs entreprirent une occupation qui serait dans une plus large mesure une fusion, ils se sentirent appelés au rôle de courtiers, complaisants et utiles.

Des Égyptiens ils continuèrent à faire peu de cas. Les Grecs leur imposèrent ce respect qui, dans les premiers temps de la conquète, fit baisser le front à toutes les cultures orientales. Cependant, élevés depuis de longues années dans le monothéisme, les Juifs se sentaient nettement supérieurs aux Grecs aussi bien qu'aux Égyptiens par leur croyance en un Dieu unique : nous verrons avec quelle force ils ont opposé leur foi aux explications incertaines des penseurs païens pour justifier les cultes traditionnels. Nous verrons aussi quelle sincère admiration pour les recherches scientifiques et pour les chefs-d'œuvre de l'art se mêlait à leur revendication inflexible.

De ces deux sentiments naquit, plus ou moins consciemment, un état d'âme hardi. Supérieurs aux Grecs par la religion, s'ils leur devenaient supérieurs dans l'ordre des connaissances humaines, ou du moins leurs égaux, il leur serait possible d'imposer leur idéal religieux, et de se faire les directeurs intellectuels de ces Gentils dédaigneux, et par là-même les véritables héritiers de la large politique d'Alexandre, les bénéficiaires de son œuvre.

Une ambition si haute ne fut sans doute pas commune. Elle ne fut affichée par aucun Juif. Mais aucun ne fut indifférent aux bénéfices qu'on pouvait escompter : se préserver du mépris insolent des Grecs pour tous les barbares, éviter les avanies de la plèbe, conquérir l'estime des savants, se frayer un chemin vers les emplois honorables, se rendre dignes de la faveur royale (1). Que les Juifs aient nourri ces espoirs,

(1) C'était déjà beaucoup de gagner des sympathies, et ce fut toujours la tactique des Juifs.

c'est ce que prouve leur tentative elle-même, poussée si loin qu'ils en vinrent à faire plaider leur cause par les autorités les plus respectées de ce monde hostile dont elles étaient l'orgueil.

Ce qui eût été pure chimère dans l'air transparent de l'Attique où Socrate, Aristophane, Alcibiade, Agathon s'étaient trouvés réunis au même banquet, ne parût pas impossible dans un milieu où tous les éléments étaient mêlés, où les Juifs, étroitement unis entre eux, imposaient déjà leurs prétentions au nom de livres certainement anciens, qu'ils étaient seuls à comprendre.

Les Juifs d'Égypte tentèrent donc de rivaliser avec les Grecs ou du moins d'acquérir assez de connaissances humaines pour se faire entendre du public cultivé (1).

Pourtant il fallait choisir. Les Grecs avaient cultivé l'art : l'architecture où ils avaient été peut-être les élèves des Égyptiens (2), la sculpture et la peinture. Mais les Juifs ne pouvaient songer à bâtir d'immenses édifices; la Loi leur défendait de représenter les hommes ou les animaux. Ils n'essayèrent rien dans l'art des formes. La musique charme, elle ne démontre rien.

Les sciences sont démonstratives. Mais ce qui prouve bien que les Juifs agissaient plutôt par zèle religieux national que pour contribuer à la recherche de la vérité humaine, c'est le peu d'attention qu'ils ont donnée aux sciences, mathématiques ou naturelles. Elles n'avaient pas alors le prestige dont elles jouissent aujourd'hui, grâce surtout aux applications utiles et fascinantes dont elles sont le principe. Archimède se rendit célèbre par ses machines, et excita un véritable enthousiasme par sa défense de Syracuse. Mais les savants n'étaient pas comme aujourd'hui les maîtres de l'heure. Les Juifs de Palestine ne semblent même pas s'être doutés des progrès de l'astronomie, du moins à en juger par les extravagances puériles du livre d'Hénoch. Aucun des passages qui nous sont parvenus ne témoigne d'un goût quelconque pour les sciences spéculatives. L'histoire naturelle ne les intéressait pas davantage. Quant à la géographie, on ne voit pas qu'ils aient pris part aux explorations ou aux périples.

M. Pallière a raconté comment il fut détourné de son dessein d'embrasser le judaïsme par le célèbre rabbin Élie Benamozegh de Livourne : un rabbin de plus ne valait pas à ses yeux un chrétien complètement dévoué aux intérêts des Juifs (*Le sanctuaire inconnu, ma « conversion » au judaïsme*, Paris MCMXXVI, p. 128 ss.).

(1) Les principaux textes ont été réunis dans *Fragments from Graeco-Jewish Writers*, collected and edited with brief introductions and notes by Wallace Nelson STEARNS, Ph. D., Chicago, 1908. — Un recueil plus complet, traduit et commenté rendrait les plus grands services.

(2) Le problème a pris une base de discussion surtout depuis la découverte à Saqqarah des colonnes dites proto-doriques.

§ I. — *L'histoire.*

Il en est tout autrement de l'histoire. Encore les Juifs alexandrins ne se sont-ils guère intéressés qu'à la leur.

Ils étaient là sur leur terrain puisqu'ils possédaient une histoire sacrée qui marquait l'origine de leur nation à un moment donné du développement de l'humanité sortie d'un seul couple. Aucune histoire grecque n'avait cette prétention. Mais ils ne se contentèrent pas de cet avantage : il leur plut d'exalter leur race bien au-dessus des Égyptiens au point que la civilisation de l'Égypte entière eût été l'œuvre des anciens Hébreux. Il est possible que cette audace singulière ait été une contre-attaque désespérée pour répondre à des calomnies. Josèphe croyait lire dans Manéthon (1), qui écrivait de 270 à 250 av. J.-C., que le roi Aménophis n'avait été admis à voir les dieux qu'à la condition de chasser d'Égypte les impurs. Il rassembla donc quatre-vingt mille lépreux dans les carrières à l'orient du Nil, puis leur accorda de s'installer à Avaris, l'ancienne capitale des Hycsos. Là ces malheureux prirent pour chef un prêtre d'Héliopolis, nommé Osarsiph, qui leur donna des lois et leur enjoignit de ne pas adorer les dieux et d'immoler les animaux sacrés pour s'en nourrir. Avec l'aide des Hycsos de Jérusalem, laissés là par le roi Touthmès et appelés par eux, les lépreux envahissent l'Égypte, pendant que le superstitieux Aménophis, pour respecter un oracle, s'enfuit en Éthiopie. Excès des gens de Jérusalem, mêlés à ces Égyptiens scélérats : ils pillent les temples, font immoler les animaux sacrés par les prêtres et les prophètes, jusqu'à ce qu'enfin tous soient expulsés. Le chef des lépreux lorsqu'il devint le chef de la race nouvelle prit le nom de Moïse.

Rien n'était plus propre que cette contrefaçon de l'Exode à rendre odieuse une race dont les ancêtres n'auraient pas été un peuple comme

(1) Dans le *contre Apion* (I, 14-16) il cite Manéthon sur les Hycsos et ensuite un passage sur les Juifs, qu'il introduit ainsi : « Jusqu'à cet endroit il a suivi les documents; ensuite il a mis en œuvre des discours sans autorité, en laissant voir qu'il se permettra d'écrire ce qu'on avait inventé et ce qu'on racontait sur les Juifs » (I, 26). Schürer tient le passage qui suit pour l'œuvre de Manéthon, et cette réserve comme une preuve d'esprit critique dont un remanieur se serait bien gardé pour ne pas rendre son addition suspecte. — Je croirais plutôt que Manéthon, très absorbé dans une histoire soigneusement documentée, n'aurait pas quitté ce genre sérieux pour rapporter des niaiseries qui sont la quintessence de la polémique antijuive. Celui qui a inséré ce passage comprenant qu'il faisait tache aura pris une précaution oratoire. Cependant le nom d'Aménophis que Josèphe a tort de rejeter comme supposé, celui de Touthmès et celui d'Avaris indiquent un auteur bien renseigné ou un mélange des textes, et peut-être le désir du roi de voir les dieux est-il une allusion à Aménophis IV, toujours représenté dans l'attitude béate d'un dévot inondé des rayons du disque solaire son dieu. — Contre l'authenticité : C. MÜLLER, *Fragm. hist. graec.*, II, 514[b]; Théodore Reinach pense que le grand morceau sur les Impurs procédait d'une source ennemie des Juifs, non de Manéthon, tandis que l'assimilation des Hycsos aux Hébreux serait d'un auteur ami des Juifs (*Contre Apion*, p. XXVI).

un autre, mais un ramassis d'hommes impurs unis aux anciens ennemis de l'Égypte. Ces étrangers et leurs institutions sont opposés à tout ce que l'Égypte adore et pratique (1). C'est une nation d'athées.

L'auteur, quel qu'il soit, de cette pièce de polémique, travestissait l'Exode des Hébreux.

A l'autorité réelle ou supposée de Manéthon, un juif crut pouvoir opposer celle d'Hécatée d'Abdère, contemporain d'Alexandre et de Ptolémée Lagos. Il avait parlé des Juifs; on lui prêta un ouvrage sur Abraham, dans lequel il louait sans restriction leur fidélité à leur religion, à leurs souverains, célébrant Jérusalem et le Temple (2). Ce pseudo-Hécatée est si franc dans sa sympathie qu'il s'était rendu suspect même dans l'antiquité. Ou ce qu'on lisait des Juifs n'était pas d'Hécatée, ou Hécatée était devenu Juif, comme disait Herennius Philon (3).

Le pseudo-Hécatée est antérieur à la lettre d'Aristée, donc probablement à l'an 200. Vers le même temps, sous Ptolémée IV (222-205), un annaliste chronologiste, nommé Démétrius, écrivait : « Sur les rois de Judée (4) », d'après le Pentateuque en grec. Josèphe l'a confondu avec Démétrius de Phalère, mais Eusèbe et saint Jérôme ont reconnu qu'il était juif. Si ses calculs ne sont pas tout à fait exacts, du moins il s'appuyait sur ses sources sans les transformer. Les embellissements d'Eupolemos (158 av. J.-C.), qui était peut-être de Palestine, ont servi d'arme à Josèphe, pour relever sa nation par le témoignage d'un païen, mais Eusèbe et saint Jérôme ont reconnu le Juif.

Artapan, antérieur à Alexandre Polyhistor (80 av. J.-C.), pousse à son comble l'effronterie. Josèphe se fit sa dupe bénévole. On serait étonné qu'Eusèbe ait pris au sérieux de pareilles billevesées, si l'on n'était obligé souvent de constater l'incroyable empire des témoignages juifs sur les chrétiens, il faut dire ici des impostures les plus maladroites.

L'histoire sacrée est tout entière refondue à la glorification des Juifs : les Égyptiens leur doivent tout. Moïse est le même que *Mousaîos,* le maître d'Orphée. Il a fondé toute la civilisation, ayant inventé la navigation, l'architecture, l'art militaire, l'administration du pays divisé en trente-six provinces. Il est le même qu'Hermès, car il est le fondateur de l'herméneutique sacrée (5). Tout cela était aisé à affirmer. Mais le culte des dieux était la plus grande part de la vie de l'Égyptien, avec celui des animaux sacrés. Cela aussi venait-il de Moïse? Moïse avait dû enseigner à adorer Dieu, et pourtant il fallait aussi qu'il eût organisé le

(1) *Fragm. Hist. graec.*, II, 579 : en résumé : μάλιστα τοῖς Αἰγυπτίοις ἐθισμοῖς ἐναντιούμενα.
(2) *Fragm. Hist. graec.*, II, 384-396.
(3) IIe siècle ap. J.-C., dans ORIGÈNE, *Contra Cels.* I, 15.
(4) CLÉM.-AL., *Strom.*, I, 21, 141.
(5) διὰ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἑρμηνείαν.

culte des dieux et des animaux! Artapan n'est pas net, et d'ailleurs Eusèbe ne fait que le résumer. Il est probable qu'il se tenait à dessein dans le vague. Schürer pense que s'il avait pris un masque païen il eût fait choix d'un nom plus retentissant qu'Artapan, qu'il eût flagellé les dieux du paganisme avec non moins de vigueur que les Sibylles ou Aristée. Mais il se peut aussi qu'il ait tenu davantage à cacher son jeu. Ou bien il a en effet parlé en Juif, et il pouvait nommer les animaux sacrés comme consacrés à Dieu, évitant de dire que Moïse avait fondé le polythéisme. De toute façon il faut noter ce hardi renversement des rôles. Tandis que la tradition palestinienne telle qu'elle est exposée par saint Étienne admet sans difficulté que Moïse a été « élevé dans toute la sagessse des Égyptiens (1) », par une absence complète de sens historique, Artapan suppose que toute l'organisation égyptienne est sortie du génie d'un enfant juif, supposé fils du roi parce que la reine Merrhis n'avait pas d'enfants (2).

§ 2. — *La Philosophie.*

L'histoire était le meilleur terrain de la controverse avec les Gentils, le principal appui de l'apologie du Judaïsme. Telle que les Juifs la tenaient de leur tradition, elle était, aux origines, étroitement mêlée à la législation religieuse et sociale. Moïse qui racontait les débuts de l'humanité avait fait de ses récits le prologue de ses lois. Aussi avons-nous vu les questions religieuses s'immiscer dans des œuvres sur le passé du peuple. Lorsqu'on les traitait plus directement pour elles-mêmes, c'était encore à propos des mêmes documents. Mais on affectait de les envisager à la grecque, comme des doctrines philosophiques. Rien n'importait plus que de gagner l'estime des philosophes. On aimait à dire qu'Aristote lui-même avait témoigné de l'estime pour un Juif. Josèphe citait à ce sujet Cléarque de Soles, en Chypre, disciple d'Aristote. Le maître aurait dit de cet étranger : « Il était hellénisé, non seulement par sa langue, mais encore dans l'âme... Ayant eu commerce avec beaucoup d'hommes instruits, il sut donner encore davantage » (3).

C'est une expression si juste, mais anticipée, de tout l'effort juif vers une assimilation destinée à devenir dominatrice, que l'on se prend à douter de l'authenticité du propos. Aristote aurait-il si facilement rendu les armes à un barbare? D'ailleurs les Juifs avaient du goût pour la

(1) *Act.*, VII, 22.
(2) *Praep. ev.*, IX, 27.
(3) Ἑλληνικὸς ἦν, οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ... ὡς δὲ πολλοῖς τῶν ἐν παιδείᾳ συνῳκείωτο, παρεδίδου τι μᾶλλον ὧν εἶχεν (*Fr. Hist. graec.*, II, 323 s.)

philosophie péripatéticienne : elle dut leur plaire par son affirmation si nette du premier moteur, Dieu, qui se contemple lui-même, et aussi par sa morale si tempérée, exempte du mysticisme platonicien qui répugna le plus souvent à leur rationalisme tempéré. De sorte qu'ils commencèrent où s'arrêta la recherche chrétienne avec saint Thomas d'Aquin, en faisant élection du péripatétisme et en s'efforçant de le mettre d'accord avec la révélation.

C'est presque la formule dont s'est servi Clément d'Alexandrie à propos d'Aristobule : « Il a composé des livres assez nombreux, pour montrer que la philosophie péripatéticienne dépend soit de la loi de Moïse, soit des autres prophètes » (1). L'un de ces livres était une « explication des lois saintes », ou plutôt un résumé avec une explication philosophique, adressée au roi Ptolémée Philométor (180-145 av. J.-C.). Dans les deux fragments que nous a fait connaître Eusèbe (2), il a moins à cœur de faire prévaloir la philosophie d'Aristote que de prouver la dépendance de l'hellénisme par rapport à Moïse. Pythagore, Socrate, Platon lui ont emprunté, et déjà Homère et Hésiode. Pour que la thèse ait une apparence de possibilité, il fallait imaginer une antique traduction grecque de la Bible, antérieure à celle des Septante qu'on devait à l'influence de Démétrius de Phalère. Pour lui conférer plus de certitude Aristobule trouvait dans Homère et dans Linus une allusion au sabbat, institution caractéristique des Juifs et qui leur était tant reprochée (3).

Nous avons pensé qu'un des disciples d'Aristobule, sinon lui-même, s'est rendu coupable d'un camouflage plus discret en écrivant le traité « du monde », sur lequel on s'est appuyé souvent pour établir le monothéisme d'Aristote (4).

Un Juif aurait essayé, en adressant son œuvre à Alexandre, de se faire passer pour Aristote lui-même, sans cependant le dire ouvertement, pour ne pas adresser à la critique alexandrine un défi qu'elle aurait peut-être relevé. Son intention n'était pas de combattre le polythéisme de front et par le ridicule, puisqu'il gardait le masque d'un païen, mais de le laisser bénéficier de l'explication stoïcienne, tout en le réduisant à un rôle très subordonné sous l'empire du seul vrai Dieu. Dans ce dessein, l'auteur recourt à une distinction entre Dieu et la vertu divine, qui va en s'atténuant à mesure qu'elle s'éloigne de son principe.

Et ce fut précisément le fait d'Aristobule. Attaquer l'anthropomor-

(1) Ἀριστοβούλῳ... βιβλία πεποίηται ἱκανά, δι'ὧν ἀποδείκνυσι τὴν περιπατετικὴν φιλοσοφίαν ἔκ τε τοῦ κατὰ Μωυσέα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἠρτῆσθαι προφητῶν (*Strom.*, v, 14. 97).

(2) *Præp. ev.*, VIII, 10 et XIII, 12.

(3) Homère : « Ἕβδομον ἦμαρ ἔην καὶ τῷ τετέλεστο ἅπαντα. Linus : ἑβδομάτη δὴ οἱ τετελεσμένα πάντα τέτυκται dans Eus., *præp. ev.*, XIII, 12, 10-11 (*P.G.* XXI, c. 1164).

(4) Nous avons tenté cette preuve dans la *Revue Thomiste*, mai-juin 1927, p. 202-213.

phisme païen, c'était s'exposer à des répliques : la Bible n'est-elle pas remplie de ces tournures qui parlent de Dieu comme on ferait d'un homme, par exemple : il a parlé, et tout a été fait. Il fallait d'abord éliminer cette objection. La création, ce point si difficile de la philosophie, est-elle donc le résultat de la parole articulée ? — Non, disait Aristobule (1), entendez-le de la vertu de Dieu comme ont fait Orphée et Aratus. Voilà donc Orphée et Aratus (2) qui entrent en scène.

Comment un philosophe a-t-il pu se former la conscience et a-t-il été assez imprudent pour alléguer en faveur de sa thèse de pareils textes? Cela nous paraît si étrange, qu'on a excusé Aristobule en imaginant qu'il s'était laissé tromper par d'anciens faussaires (3). Il faudrait qu'il eût été fort léger, car dans bien des cas il ne s'est pas donné la peine de comparer ses citations avec le texte des auteurs anciens. Dans un seul cas il s'est montré assez fidèle, c'est lorsqu'il cite Aratus (4). Même alors il a remplacé deux fois Zeus par Dieu (5). Et il ne s'en est pas caché. Il a même prétendu justifier son procédé, donnant la théorie du faussaire pour le bon motif :

> Je pense avoir montré clairement que la puissance de Dieu est partout. Mais, comme il le faut, nous avons mis les choses au point en enlevant des poésies les deux formes du nom de Zeus : en effet leur pensée nous conduit à Dieu et c'est pourquoi nous nous sommes exprimé de la sorte. Car tous les philosophes conviennent qu'on doit avoir de Dieu des conceptions saintes, ce que notre confession (6) recommande au mieux.

Ainsi c'est rendre service aux poètes, c'est entrer dans leur pensée que de la conformer à la règle de foi des Juifs, et au besoin de les renvoyer très discrètement à la révélation mosaïque (7).

C'est si fort que M. Elter n'a pas voulu y croire. Il a remplacé quelques falsifications par une falsification d'ensemble. Tout Aristobule aurait été composé au IIIe siècle après notre ère (8). N'est-ce pas se jeter à l'eau pour éviter la pluie?

D'ailleurs Aristobule n'était pas le seul à jouer ce jeu dangereux.

(1) *Præp. ev.*, XII, 12, 1-8.
(2) Vers 260 av. J.-C.
(3) Opinion de Freudenthal (*Hellenist. Studien*, I, p. 167 s.).
(4) *Phénomènes*, I, 1-9.
(5) Il a laissé Zeus à la première ligne, mais au lieu d'écrire « que nous les hommes, ne laissons jamais de célébrer », il a très subtilement mis : « que les hommes ne laissent jamais » ἐῶσιν au lieu de ἐῶμεν.
(6) ἡ καθ' ἡμᾶς αἵρεσις.
(7) Le passage attribué à Orphée est conservé, d'après O. Kern (*Orphicorum fragmenta*, p. 255 ss.), sous une triple recension. Celle d'Aristobule a effacé le nom de Zeus et ajouté un renvo à l'homme né de l'eau (ὑδογενής correction nécessaire de ὑλογενής), c'est-à-dire à Moïse.
(8) Dans *Akad. Progr. Bonn* 1894. Voir dans Pauly-Wissowa l'article *Aristobulos*, de Gercke, qui place le philosophe vers l'an 100 av. J.-C.

Nous ne donnerons ici qu'un autre échantillon de cette littérature de mauvais aloi. C'est Sophocle qui prononce une éloquente réfutation de l'idolâtrie (1) :

> Un seul, en vérité, il n'y a qu'un seul Dieu,
> qui a créé le ciel et la terre étendue,
> le gonflement azuré de la mer et la violence des vents.
> Mais nous, mortels au cœur égaré,
> nous nous consolons de nos maux en dressant
> des statues de pierre ou d'airain,
> avec une composition d'or et d'ivoire,
> et nous leurs consacrons des sacrifices et de belles panégyries,
> nous imaginant ainsi pratiquer la piété.

L'origine juive n'est pas douteuse, puisque Clément cite d'après Hécatée dans son ouvrage sur Abraham et les Égyptiens.

§ 3. — *Les Sibylles* (2).

C'était jouer gros jeu de citer Sophocle et Euripide dont les œuvres étaient conservées. On était plus à l'aise avec les Sibylles.

Et cela complétait bien les titres du Judaïsme. Les sages les plus illustres de la Grèce avaient emprunté leur sagesse à Moïse. Les Hébreux avaient aussi des prophètes, et si on ne consentait pas à en croire leurs prédictions, on ne récuserait pas le témoignage de ces prophétesses païennes dont l'autorité était d'autant plus grande qu'elles étaient voilées d'un secret impressionnant.

On n'en connut d'abord qu'une, et le texte le plus ancien qui en fasse mention, un mot d'Héraclite (3), indique déjà le caractère sinistre de ses prédictions. « Elle prononçait », disait-il, « d'une bouche enragée des choses qui ne provoquaient pas le rire, sans fard et sans onguent. » Si bien, ajoutait Plutarque, que sa voix inspirée par Dieu arrive après mille ans. Des villes grecques devaient être transformées ; elle annonçait des apparitions de barbares, des révolutions de palais. Ces oracles n'étaient pas sans analogie avec les redoutables menaces des prophètes d'Israël. Comme la Sibylle était censée venue d'Orient (4), les Juifs ont pu croire aisément qu'elle avait imité le rôle de leurs orateurs inspirés,

(1) CLÉM.-AL., *Strom.*, v, 14 ; PS.-JUSTIN, *Cohort. ad Graec.*, XVIII ; THÉODORET, *De affect. graec.* VII, 46.

(2) Nous suivons le texte de Geffcken : *Die oracula sibyllina...*, von Dr Joh. Geffcken ; Leipzig, 1902.

(3) Conservé par Plutarque, *De Pyth. or.* 6, p. 397 A, DIELS, *Vorsokratiker*, Héracl. p. 92.

(4) Du moins on renonce le plus souvent à trouver à sibylle une étymologie grecque ; celle de σιοῦ βουλή (SERVIUS, *Aen.*, VI, 12) suppose la composition de σιός laconien pour θεός, et βόλλαν étolien pour βουλή, mélange peu vraisemblable.

et ils se sentaient plus à l'aise avec elle qu'avec des écrivains grecs classés, étudiés, copiés avec soin, Homère surtout. De plus, avec le temps, le nombre des Sibylles s'était augmenté. Aristote parle de plusieurs. Sans doute leurs écrits se multipliaient aussi sans grande garantie. Il est vrai qu'une collection recueillie à Rome et conservée au Capitole avait une valeur officielle. Elle disparut dans l'incendie de l'an 82 av. J.-C.; on voulut la remplacer, ce qui provoqua l'explosion de toute une littérature apocryphe. Le mystère de ces pièces facilitait la fraude, provoquée d'ailleurs par l'estime que Platon avait faite de la Sibylle, par la confiance que témoignait le sénat aux oracles dont il avait le dépôt.

Il y eut donc une sibylle juive, ou plutôt des Juifs écrivirent sous le nom des sibylles des oracles menaçants pour le paganisme, promettant aux Juifs l'empire universel. Chez les païens la cruauté, la discorde, la luxure, spécialement celle qui outrage la nature, le culte des idoles, provoquent un formidable jugement de Dieu. Mais au sein de ce monde corrompu, un peuple pieux a reçu du ciel la lumière, honore Dieu dans son Temple, pratique toutes les vertus, attend un chef qui le vengera de ses oppresseurs. Par une fortune singulière, toute la littérature profane attribuée aux sibylles a péri sauf d'infimes fragments, tandis que tout un recueil d'origine juive, dont Alexandre Polyhistor (vers 80 av. J.-C.) connaissait déjà quelques vers, a survécu (1), grâce aux chrétiens, charmés de ces promesses messianiques, qui soudaient si bien les prophétesses païennes au psautier de David, *Teste David cum Sibylla*.

Ils ont même cédé à la tentation de continuer l'œuvre des Juifs en la rendant plus claire et mieux applicable au Messie reconnu en Jésus-Christ. On ne peut douter de la bonne foi de Lactance qui usa surtout de cet argument, ni de la conviction de Constantin le Grand qui lui conféra au concile de Nicée la sanction impériale. Cette fois encore on eut tort de faire crédit aux Juifs, encore plus de les imiter (2).

(1) Dans une étude spéciale : *Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina*, Geffcken analyse ainsi les livres : I et II (en réalité un seul livre) juif et chrétien (juif : I, 1-324 et II, 1-33, le reste chrétien) du commencement du IIIe siècle ap. J.-C.; IV et V, après la ruine de Jérusalem; VI, hymne hérétique d'une secte inconnue, du IIe siècle ap. J.-C.; VII, judéo-chrétien du milieu du IIe siècle; VIII, chrétien, sous Marc-Aurèle; XI, juif, après 226 ap. J.-C.; XII, juif après le règne d'Alexandre Sévère; XIII, d'un chrétien partisan d'Odeinath de Palmyre; XIV, juif, du IVe siècle ap. J.-C. au plus tôt. Nous reviendrons sur le livre III. — On lira toujours avec intérêt ALEXANDRE, vol. III, *Excursus;* Paris 1856. — Les articles de Pauly-Wissowa, *Sibyllen* et *sibyllinische Orakel*, sont de M. Rzach, qui prépare une nouvelle édition critique du *Corpus* sibyllin. On trouvera dans ces articles une bibliographie énorme avec l'indication des problèmes les plus récents (1923).

(2) Ce ne fut peut-être pas sans une protestation du sens critique. Celse prétendait connaître parmi les chrétiens une secte de Sibyllistes. Origène note à ce sujet « qu'il s'est peut-être mépris sur ce qu'il entendait quelques-uns faire des reproches à ceux qui prenaient la Sibylle pour une prophétesse et les appeler Sibyllistes » (*C. Cels.* V, 61), cité par WINDISCH, *Die Orakel des Hystaspes*, p. 99.

Cette succession d'œuvres truquées a constitué un problème jusqu'à présent insoluble, si l'on prétend déterminer avec exactitude quelle est la source de chaque oracle et surtout le temps où il a été publié. Il est certain que toute la collection a été composée en Égypte. C'est la situation de l'Égypte qui sert de point de départ aux prophéties, en partie du moins déjà réalisées.

On est d'accord aussi que les plus anciennes parties juives sont contenues dans le troisième livre, probablement antérieur à l'an 140 (1), en tout cas à l'an 40 av. J.-C. (2).

Ce livre (3) est un admirable exemple de la tentative des Juifs alexandrins de s'assimiler les procédés littéraires des Grecs pour leur inspirer le respect de leur Dieu et de leur race. Plusieurs critiques n'y voient aucune interpolation chrétienne (4). Nous croyons que c'est le cas des vers 767-784 (5). Sauf ces vers, s'il reste quelque doute sur la date de certains passages, tous du moins sont antérieurs à l'an 40 avant J.-C.

L'auteur a donc pris soin de se faire passer pour un Grec de pure race. S'il est nourri de réminiscences bibliques, il ne les étale en aucune façon. La Sibylle était fixée en terre des Gentils; on ne dit pas où, mais elle manifeste une connaissance approfondie de tous leurs pays, surtout de la Grèce d'Asie-Mineure, dont beaucoup de villes sont nommées, tandis qu'elle omet les villes juives et même les noms propres des villes phéniciennes. Elle emploie des tournures très usitées en Grèce (6), et même des proverbes qui ne pouvaient s'entendre au dehors, comme : « Ne remue pas (le lac de) Camarina », (7) pour dire : ne te fais pas une mauvaise affaire. Elle se permet des jeux de mots, qu'on ne peut saisir qu'en grec, que probablement elle n'avait pas inventés sur le nom des villes et leur funeste destinée : Samos deviendra du sable, Délos sera invisible, Rome un quartier (8).

Peut-être même a-t-elle pris la précaution d'insérer d'anciens oracles (9),

(1) Schürer, III, p. 434 ss.

(2) Geffcken, dans *Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina*, p. 8 ss. distingue une ancienne sibylle, qui aurait écrit au début de la période macchabéenne et une autre qui daterait des environs de l'an 80. Les passages anciens seraient 608-615 où il est fait allusion à Ptolémée Physcon (règne seul de 145-117 ap. J.-C.); et 732-740; 762-806. Cela est un fondement assuré pour une date antérieure à 140; une date plus basse ne nous paraît pas établie.

(3) Du v. 97 à 808.

(4) Ainsi Rzach, Pauly-Wissowa, v° *Sibyllinische Orakeln*.

(5) Dans ce nouveau royaume de Dieu il a plusieurs maisons, on lui offre de l'encens et des dons, non des sacrifices sanglants; il y est question du « fils » de Dieu; le contexte semblerait exiger le « temple » (qu'Alexandre a introduit, νηον), mais ce peut être une allusion à *Is.*, ii, 21.

(6) v. 448 : δεινὸν ζυγὸν αὐχένι θήσῃ, cf. Hésiode, *Travaux*..., 815, qui n'est pas authentique, mais qui a été répété.

(7) v. 736 : μὴ κίνει Καμάριναν.

(8) En grec Σάμος ἄμμος, Δῆλος ἄδηλος, Ῥώμη ῥύμη.

(9) Je ne saurais reconnaître la dépendance suggérée par Geffcken entre 373-380 et Hésiode, *Travaux*..., 197-201, ni entre 394-400 et Lycophron 14-39 ss.

regardés comme authentiques, en tout cas d'origine grecque, par exemple en remplaçant seulement le dieu marin, c'est-à-dire Poseidon, qui avait précipité deux villes dans la mer, par le dieu saint, dans sa pensée le dieu des Juifs (1), qui ailleurs n'est désigné que comme le Dieu Grand ou le Très-Haut.

Pour inspirer confiance, même dans l'ordre religieux, elle soude à l'histoire de la tour de Babel celle de Kronos et de ses enfants. Est-ce pour ne point déplaire par une légende déshonorante pour le vieux dieu? Ce n'est point lui qui dévore sa progéniture mâle, mais les Titans qui l'auraient mise en pièces sans l'habileté de Rhéa. Pour la Sibylle, qui eût pu s'appuyer sur la doctrine d'Evhémère, les acteurs divins ne sont que des hommes, la guerre entre Kronos et les Titans la première qui ait ensanglanté la terre.

C'est à partir de ce moment que la Sibylle ne raconte plus (2), elle prophétise, comme si elle avait voulu indiquer ainsi l'époque où elle a vécu.

Elle était donc bien antérieure à Homère, et en vient à ce degré d'infatuation de reprocher au vieux poète de l'avoir pillée, non pour le fond, car il est mensonger, mais pour la forme (3)! Il lui faut donc non seulement raconter l'histoire au futur, mais encore mettre au futur les plagiats d'Homère.

Cette invention de l'hexamètre dactylique par la Sibylle juive, obligée par là-même de reconnaître qu'Homère avait bien écrit, est sans doute l'épisode le plus savoureux de cette mystification littéraire (4).

Investie d'une pareille autorité, la Sibylle avait le droit de faire la leçon aux Grecs et de rabattre leur orgueil. Mais le principal argument pour les ramener au culte du vrai Dieu était de suivre le même chemin que les Juifs, de reconnaître la main qui les avait châtiés. Les Juifs avaient enfin compris, et renoncé aux idoles parce que leurs prophètes leur avaient prédit la catastrophe. La Sibylle remplaçait les prophètes et sa voix invitait les Gentils au repentir en annonçant de si loin dans le temps les malheurs destinés surtout aux Grecs, et qui tomberaient ou tombaient déjà sur l'Italie. On voit avec quelle habileté supérieure est manié le thème de l'apocalyptique juive. L'exégèse en présente les mêmes difficultés. La Sibylle revient si souvent à son commencement en marquant les pauses

(1) 477 Κύρνος καὶ Σαρδὼ μεγάλαις χειμῶνος ἀέλλαις καὶ πληγαῖς ἁγίοιο Θεοῦ κατὰ βένθεα πόντου, où ἁγίοιο remplace probablement ἁλίοιο.

(2) La succession des empires (156-131) nous paraît une addition plus récente, qui anticipe, en termes sans couleur mais plus clairs, sur ce qui sera repris.

(3) v. 423 καὶ γράψει τὰ κατ' Ἴλιον, οὐ μὲν ἀληθῶς, ἀλλὰ σοφῶς ἐπέων γὰρ ἐμῶν μέτρων τε κρατήσει.

(4) Les Juifs modernes ne vont pas jusque-là ; c'est cependant dans le même sentiment intrépide de leur supériorité que tel critique a fait dépendre les fêtes grecques des fêtes juives, et tel autres les ordres de l'architecture grecque de leur art ancien.

par une nouvelle inspiration qu'il est difficile de rétablir un ordre chronologique. Mieux vaut admettre qu'elle s'est reprise à plusieurs fois, en variant ses thèmes, peut-être en se complétant, sans prétendre écrire la suite de l'histoire. En quoi elle se conformait à l'obscurité classique des oracles, semblables à des feuilles détachées et dispersées.

La prédiction commence par une vue sur le règne de Salomon (162), puis aussitôt les Macédoniens sont vaincus par Rome (175 s.), représentée par le Sénat, pouvoir de têtes blanchies vers la mer occidentale (1). Puis vient l'Exode des Hébreux, le Sinaï, le don de la Loi, le peuple puni de son idolâtrie, le temple détruit, le pays dépouillé de ses habitants pendant soixante-dix ans (280). Dieu enverra un roi qui permettra la construction du second Temple, grâce aux secours des rois des Perses.

Les oracles qui suivent (295 ss.), sont consacrés aux Gentils. Malédictions sur Babylone, l'Égypte, Gog et Magog, l'Éthiopie, la Libye, sur des villes nombreuses, Chalcédoine, Cyzique, Rhodes, la Lydie, Carthage, les Galates (485).

Après une pause, la parole du grand Dieu retentit de nouveau dans son cœur (489 ss.), et les malédictions recommencent contre la Phénicie, la Crète, les Galates et la Grèce, réduite en servitude, ce qui s'entend de la défaite de Persée.

Selon le mode prophétique, après les catastrophes la conversion est annoncée. L'appel pathétique à la Grèce sera entendu. Et l'on ne peut qu'admirer la foi confiante de ce Juif presque isolé dans un milieu si arrogant. Il espère que cette fois leur orgueil va être abattu : « Alors vous reconnaîtrez la face du grand Dieu » (557). Les Grecs viendront immoler des holocaustes à ce grand Dieu, repentants de leur idolâtrie, et seront sauvés. Cependant la Sibylle hésite à fixer un temps qu'elle pressent encore lointain.

Mais l'occasion est bonne de faire l'éloge du peuple pieux qui doit servir d'exemple et de modèle.

L'auteur n'est point de ceux qui attachent peu d'importance aux sacrifices, dans l'esprit d'Amos, d'Osée, d'Isaïe et de certaines psalmistes. Au contraire, il célèbre l'assiduité de la race pieuse à ces immolations auxquelles il convie les Grecs. Un trait intéressant dénote son zèle pour les purifications continuelles (2).

Mais les Grecs ne pouvaient s'en étonner. On les invite à admirer « la race sacrée des hommes pieux » (573) adonnés au culte du Très-Haut, seuls doués d'intelligence et de conseil, justes grâce à la loi, qui lèvent vers le ciel des mains pures, pieux envers leurs parents, et surtout chastes,

(1) v. 175 s. : ἀρχὴ λευκὴ καὶ πολύκρανος ἀφ' ἑσπερίοιο θαλάσσης.
(2) v. 592 s. : ἀεὶ χρόα ἁγνίζοντες ὕδατι.

ayant en horreur ce vice contre nature qui déshonore les Phéniciens comme les Égyptiens, les Latins comme les Grecs, les Perses et les Galates, enfin toute l'Asie.

Lors donc que le septième roi de race gréco-macédonienne régnera en Égypte (608 ss.), et qu'un grand roi, « aigle fauve » viendra d'Asie pour l'envahir, le moment sera venu de se convertir, et la Sibylle semble même annoncer qu'alors les Gentils plieront le genou devant ce Dieu, si bien qu'ils jouiront d'une grande prospérité (620-623).

Le grand roi, aigle fauve, est Antiochus IV Épiphane, le septième roi grec est Ptolémée VI Philométor (180-145), si l'on compte Alexandre, mais plutôt Ptolémée VII son concurrent de 170 à 116. Il est aisé de comprendre que les espérances des Juifs étaient alors dans tout leur élan, depuis que les Macchabées avaient rendu à leur nation une pleine liberté religieuse qui devenait une complète indépendance.

Le dessein de l'auteur étant de montrer que la fidélité du peuple saint était toujours récompensée par le secours de Dieu, il n'a pas cru devoir insister sur la triste page des anciens égarements où s'alimentaient encore les controverses religieuses en Judée. Les faits étaient sans doute peu connus en Égypte. Aussi il montre seulement un peuple, qui ne peut être que les Juifs, fléchissant les genoux devant Dieu, brûlant les idoles, et récompensé par une abondance inusitée des biens de la terre. Ce lui est un motif d'inviter les Gentils à offrir à Dieu seul leurs holocaustes.

Cependant voici un autre registre en partie double. De nouvelles guerres éclatent, la Grèce est saccagée par des barbares, les montagnes s'emplissent de cadavres abandonnés aux oiseaux de proie, la terre demeure inculte. Puis soudain la péripétie : « Alors », comme toujours, pour désigner un avenir encore voilé (1) :

> « Alors Dieu enverra de l'Orient (2) un roi qui délivrera toute la terre de la guerre détestable, tuant les uns, faisant avec les autres une alliance fidèle. Ce n'est pas par ses propres desseins qu'il fera toutes ces choses, mais en se confiant aux arrêts excellents du grand Dieu. »

Ce roi, dont la Sibylle annonce la venue était-il encore pour l'auteur dans les brumes de l'avenir, le dépositaire des promesses, un vague Messie attendu? On l'entend ainsi d'ordinaire, mais il nous semble que les traits de sa physionomie sont trop précis et trop sobres pour ne pas signaler un personnage connu.

Il ne faut pas demander de noms propres à l'auteur. Nous osons prononcer celui de Jean Hyrcan, venu de l'Orient après son expédition

(1) 652-68.

(2) ἀπ' ἠελίοιο, littéralement « du soleil ». Mais le Dieu d'Israël n'habite pas dans le soleil; c'est donc « venant d'où vient le soleil », de l'orient.

contre les Parthes avec Antiochus Sidétès, et dont le surnom même rappelait l'Asie orientale. Le Roi a fait régner la paix en tout pays, soit par des guerres heureuses, soit par des traités, ce qui prouve bien qu'il n'était pas maître du monde, et ce fut bien le cas de Jean Hyrcan, fidèle à Antiochus Sidétès et ensuite à Démétrius II, après la capitulation de Jérusalem qu'il n'était pas opportun de rappeler, conquérant de Mâdaba, de Marissa et de Samarie. En tout cela il suivait les vues de Dieu (1), et Hyrcan fut en effet tenu pour prophète.

Avec ce roi, le Temple (2) recouvre sa splendeur. Troisième double péripétie. Les rois se remuent de nouveau et viennent assiéger le sanctuaire du peuple saint, chaque roi siégeant sur son trône. C'est donc une conspiration de toute la terre contre Dieu. On n'entend pas seulement le fracas des batailles; Dieu fait retentir sa voix pour juger. Des épées tombent du ciel, des lampes enflammées éblouissent les mortels. Les bêtes et les poissons, les oiseaux sont secoués, la terre tremble (3), tout est plein de cadavres, le ciel fait pleuvoir la grêle et le soufre.

Cependant, par un prodige semblable à celui qui préserva les Hébreux des plaies d'Égypte (4), les fils du grand Dieu vivront en sécurité autour du temple : Dieu les protégera comme un mur de flammes. Et de même qu'après l'extermination des premiers nés les Égyptiens reconnurent qu'Israël était fils de Dieu (5), le monde des îles et des villes reconnaîtra combien l'Éternel aime ses saints (6). Les peuples s'exhorteront les uns les autres à reconnaître le Très-Haut, à envoyer leurs messagers à Jérusalem, à lire et à méditer la Loi (7). Puisque tel est l'arrêt de Dieu, communiqué à la Sibylle, et qui ne saurait manquer de s'accomplir, elle invite les Gentils à ne pas attirer sur eux ces malheurs en envoyant contre la ville sainte un peuple insensé (8).

Puis l'auteur revient à son thème principal : après la conversion, la paix. Paix des hommes entre eux et avec les animaux qui vivent aussi dans la concorde (9), fertilité du sol, fontaines de lait. Dans l'ordre moral, même loi pour tous, donnée par Dieu, qui ne peut être que celle donnée au peuple des prophètes, qui sont les juges des mortels et de justes

(1) Ce passage n'est pas sans analogie avec *Jo.*, v, 19, mais sans l'accent d'intimité entre le Père et le Fils.

(2) Conjecture, mais nécessaire au lieu de λαός, conservé par Charles (v. 657).

(3) *Ez.*, XXXVIII, 20.

(4) *Sap.*, XVIII, 1.

(5) *Sap.*, XVIII, 13.

(6) 702 ss.

(7) Pour la conversion des îles et des Gentils en général, cf. *Is.*, XLIX, 1 ss, LI, 5; surtout *Is.*, II, 2 ss.

(8) C'est ainsi que nous comprenons 732 à 735, où Charles propose de voir une allusion à la prise de l'Acra par Simon.

(9) *Is.*, XI, 6.

rois (1). Les signes précurseurs de ce grand avénement seront l'ébranlement et la chute des astres. Tout finit dans la joie. C'est à peine s'il est dit en passant que Dieu brûlera les méchants (2) au cours des guerres.

Tel est ce morceau, assurément très remarquable, surtout si nous avons bien compris sa triple perspective, les deux premiers horizons dans le champ de l'histoire, le troisième attendu pour la fin des temps. Peut-être aucun document de ce genre n'a-t-il plus d'analogie avec le discours eschatologique de l'évangile, et ne nous aide mieux à comprendre comment un événement historique peut être annoncé sur le même thème qu'un événement cosmique, ce dernier naturellement revêtu d'images plus grandioses. Mais il y a cette différence essentielle que, pour la Sibylle, le monde reprendra ses destinées dans l'innocence et le bonheur sous la tutelle des Juifs, tandis que dans l'Évangile les conditions du monde nouveau sont absolument changées; les hommes vivront auprès de Dieu dans la béatitude ou seront relégués loin de lui à jamais.

Le Messie de la Sibylle est donc bien un Messie temporel, en quoi il ressemble à celui des Psaumes de Salomon. Mais son règne se mue en règne de Dieu, le monde continuant ses destinées jusqu'à la conversion des Gentils après laquelle on n'entrevoit plus rien, tandis que les Psaumes de Salomon ouvrent la perspective d'un autre royaume de Dieu, où les justes vivront dans sa lumière, tandis que les méchants seront perdus à jamais. Le messianisme de la Sibylle ressemble donc bien plutôt à celui des Jubilés ou à celui des Semaines d'Hénoch. Si l'on admet avec nous que son Messie est Jean Hyrcan, la ressemblance est complète.

La Sibylle a soulevé un autre problème.

Dans le tableau du royaume de Dieu (785-795) elle s'est surtout inspirée d'Isaïe (XI, 6-9), décrivant la paix qui régnera entre les animaux :

> Alors dans les montagnes loups et agneaux brouteront ensemble le foin, et les panthères paîtront avec les chevreaux; les ours camperont en nomades avec les veaux; le lion carnivore se nourrira de paille à l'étable comme un bœuf, et de tout petits enfants conduiront à la lisière, car il (Dieu) rendra inoffensive sur la terre la bête sauvage. Les dragons et les aspics reposeront avec des enfants au berceau, et ne leur feront pas de mal : car la main de Dieu sera sur eux.

Virgile s'est-il inspiré de ces traits? Si oui, si Horace est dans le même cas, faut-il en conclure que la Sibylle juive avait trouvé crédit parmi les plus nobles intelligences du paganisme, que la fraude avait réussi?

Ce problème passionnant est toujours discuté (3). Nous-même avons

(1) 782 : αὐτοὶ γὰρ κριταί εἰσιν βροτῶν βασιλεῖς τε δίκαιοι.
(2) v. 761.
(3) Pour l'affirmative, Rzach (*l. l.*, c. 2126) a cité Marx, Norden, Kukula, contr. Schürer, Usener, Geffcken, auxquels il faut joindre Carcopino (*Virgile et le mystère de la IVe Églogue*); cf. *RB.*, 1930, p. 446 ss.

conclu contre le Messianisme de Virgile (1). Et il nous paraît toujours que la quatrième églogue ne doit pas son pressentiment d'un âge d'or aux espérances juives. Il nous restait un scrupule, cette allusion de Virgile à la mansuétude des bêtes féroces, trait juif (2) que nous n'avions trouvé chez les païens (3) que dans Virgile (4) et dans Horace (5), qui ont pu s'en entretenir entre eux.

Mais enfin il nous est arrivé de la rencontrer dans Théocrite (6), venu en Égypte après 275 av. J.-C., donc avant la composition du IIIe livre sibyllin. Virgile qui lui a emprunté tant de traits aura pu s'inspirer de celui-là. La quatrième églogue ne permet donc pas d'affirmer que le messianisme juif a contribué à cette grande espérance des temps meilleurs à laquelle le règne d'Auguste paraissait donner satisfaction, et que peut-être un des traits juifs de cet âge d'or a trouvé place dans Virgile. La Sibylle fabriquée de toutes pièces n'y est probablement pour rien, à peine pour un écho qui ne permet pas de reconnaître la personne qui a parlé.

On pensait communément jusqu'à présent que les Juifs Alexandrins avaient encore essayé de parler au nom d'un sage persan, Hystaspès, cité par saint Justin (7) et par Lactance (8). Mais récemment M. Windisch a consacré une étude considérable (9) à prouver que ce qu'on sait d'Hystaspe conduit à supposer l'existence d'une pièce eschatologique où Ahuramazda était combiné avec Zeus, peut-être avec le dieu des Juifs, mais composée par un syncrétiste qui ne partageait pas la foi juive. Ne pouvant discuter cette thèse ici, nous n'attribuons pas aux Juifs Alexandrins cette tentative de s'appuyer encore sur la tradition religieuse des Perses.

(1) *Le prétendu messianisme de Virgile* (*RB.*, 1922, p. 552-572).

(2) Chez les Juifs *Baruch*, LXXIII, 6 et surtout Philon, *De praemiis et poenis*, § 89, éd. Cohn, V, p. 356, qui voit déjà les ours, les lions, les panthères, les éléphants et les tigres assujettis à l'homme dans une ère de justice parfaite. Les animaux s'adouciront avec les hommes.

(3) Empédocle (p. 180, Diels) entrevoit *dans le passé :* « Tous étaient doux alors et dociles à l'homme, les fauves et les oiseaux : partout brûlait la flamme du mutuel amour. » Sur ARATUS, *Phén.*, 129-131; OVIDE, *Mét.*, XV, 106-109, voir *RB.*, 1930, p. 451.

(4) ... *nec magnos metuent armenta leones* (*Buc.*, IV, 22). Ce qui rend le problème plus attrayant pour Virgile, c'est qu'il parle du règne futur d'un enfant dans l'âge d'or. Mais c'est une ressemblance avec Isaïe plutôt qu'avec la Sibylle, puisque celle-ci annonce d'abord le règne du roi venu d'Orient ou du ciel, mais non pas comme un enfant, puis un autre âge d'or.

(5) *Od.* III, 18, 13 : *Inter audaces lupus errat agnos*; *Epod.* XVI, 33 : *credula nec flavos timeant armenta leones,* hypothèse absurde; puis vient une description d'un pays de délices, survivance de l'âge d'or, v. 51 : *nec vespertinus circumgemit ursus ovile.*

(6) Dans Héraclès enfant, v. 86 s. Après l'apothéose d'Héraclès : « Oui, il viendra ce jour, où le loup aux dents dévorantes voyant le faon au gite ne lui voudra pas faire de mal » (Trad. *Legrand*). Il s'agit d'un avenir miraculeux, en harmonie avec le bienfait d'Héraclès qui a purgé le monde des bêtes malfaisantes.

(7) *Apol.,* I, 20.

(8) *Instit.,* VII, 21, 4 s.

(9) *Die Orakel des Hystaspes;* Amsterdam, 1929. — Cf. Fritz Schachermeyr dans *Theologische Revue,* 1931, c. 6 ss.

§ 4. — *L'apologie morale par la philosophie et l'histoire.*

Nous possédons un échantillon très intéressant de la manière dont un orateur juif hellénisant confirmait ses compatriotes dans la fidélité au culte de Dieu et à l'observance de la loi. C'est le discours connu sous le nom de quatrième livre des Macchabées, mais dont le titre vrai était : *De la raison maîtresse* (1). L'auteur s'adresse à un auditoire plutôt réel, car rien n'empêche que le discours ait été réellement prononcé. Dans la Synagogue peut-être, car nous ne savons pas quelles sortes de discours on pouvait y tenir en dehors du *midrach* classique qui prenait un texte pour point de départ, mais sûrement pas devant un auditoire ordinaire : « Ayant le dessein de prouver que c'est le thème le plus philosophique que de montrer la raison fondée sur la piété comme la souveraine maîtresse des passions, je ne puis logiquement que vous conseiller de vous appliquer avec ardeur à la philosophie. » (2) Cette philosophie n'est au fond que la connaissance de la Loi, mais l'orateur entend du moins flatter les goûts d'un public cultivé, qui se croit déjà initié à la philosophie. Son discours est, comme nous dirions, une conférence plutôt qu'un sermon. Il veut prouver. Et en effet il procède avec une sorte de rigueur scolastique. Il va établir son thème de deux façons : par les principes et par l'histoire, une histoire que personne ne peut mettre en doute (3), et qui est tout à fait décisive dans la question posée.

Après cet exorde (I, 1-12) qui est déjà une partition de tout le discours, l'auteur aborde la partie proprement philosophique : prouver par les principes que la raison domine les passions. Mais on s'aperçoit aussitôt que, s'il a lu quelques philosophes, il est dépourvu de toute aptitude à raisonner philosophiquement. Il devrait montrer comment la raison, ou si l'on veut la raison cultivée (ὁ λογισμός), est apte par sa nature propre à gouverner les passions, et seulement après comment elle peut se fortifier dans cette domination par une conviction acquise aussi par des exemples.

(1) Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ. Édition de Fritzsche, *Libri apocryphi veteris testamenti graece*, p. 351-386. — Dans *The Old Testaments in greek* (III, p. 729-762), Sweete a publié le texte du ms. *Alexandrinus*, avec les variantes du *Sinaiticus* et du *Venetus*, le ms. *Vaticanus* faisant défaut. Traduction et notes en allemand par *Deissmann* (qui a établi son propre texte) dans *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* de KAUTZSCH, II, p. 149-177, en 1900. Traduction et notes en anglais par *Townshend* dans *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, de R. H. CHARLES, p. 653-685, en 1913 ; notice par I. *Heinemann*, dans PAULY-WISSOWA XIV, 1 (1928).

(2) I, 1.

(3) Κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν (I, 10) n'implique pas des faits tout à fait récents, mais plutôt la commémoraison d'un événement par une fête. Rien ne prouve que cette fête ait été la Dédicace qui avait un objet propre. Il se peut d'ailleurs que le martyre ait eu lieu dans un temps proche d'une fête, et y ait été rattaché.

Mais sur quelle philosophie se fonderait-il pour établir la supériorité intrinsèque de la raison? Ni lui ni son auditoire ne sont les adeptes convaincus d'aucun système philosophique, et il ne songe pas à poser des bases pour ses développements. La philosophie populaire lui suffit. Il se jette aussitôt dans la pratique, supposant qu'on est d'accord sur les principes énoncés par des définitions : la raison est l'intelligence qui préfère la vie de la sagesse; la sagesse est la connaissance des choses divines et humaines et de leurs causes. Ce qui pour lui revient à dire que la Raison est l'intelligence formée par la Loi, laquelle fait connaître les choses divines et humaines. Au fond, la seule philosophie qu'il ait à cœur, c'est celle qui est contenue dans la Loi. Mais il tient à faire preuve de connaissances philosophiques : les formes de la sagesse sont les quatre vertus déjà dégagées par Platon : la prudence, la force, la tempérance, la justice; elles s'opposent aux passions issues du plaisir ou de la peine, c'est-à-dire surtout la crainte et le désir. Ici il coïncide nettement avec la doctrine stoïcienne, répandue parmi tous ceux qui étaient animés d'un idéal sérieux de la vertu. C'est évidemment le côté rigide de la morale stoïcienne qui lui a plu comme à Philon. La manducation d'aliments prohibés pouvait passer pour une faute légère, n'ayant aucun rapport avec la morale. Il a donc recours à la doctrine stoïcienne qui ne fait aucune différence entre un grand et un petit péché (1). Dans les deux cas la loi est violée, son autorité est méconnue, elle est donc rejetée tout entière. Cependant, sur un autre point d'importance majeure, il se sépare des Stoïciens qui s'appliquaient à extirper complètement les passions qui étaient toujours un mal. Il déclare nettement que la raison doit les dominer, non les détruire (2).

Un raisonnement strictement philosophique fait donc complètement défaut. Même dans cette première partie, consacrée aux principes, l'auteur ne prouve sa thèse que par des citations de la législation mosaïque ou par des exemples anciens. Le désir des nourritures impures est dompté par la raison, puisqu'elles sont interdites par la Loi. La volupté obéit à la raison, puisque ce fut le cas de Joseph, obéissant à la Loi qui avait dit : « Tu ne désireras pas la femme de ton prochain (3). » L'avarice est tenue en bride par la loi qui engage à prêter sans intérêt, et même peu avant l'année sabbatique, où toutes les créances seront

(1) v, 19 : τὸ γὰρ ἐπὶ μικροῖς καὶ μεγάλοις παρανομεῖν ἰσοδύναμόν ἐστιν, comme Diog. Laërce le disait de Zénon (vii, 120) : ἴσα ἡγεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα. Le bon sens d'Horace protestait (*Sat.*, I, iii, 115). Tandis que dans Jac., ii, 10 le fond de la pensée est différent : rejeter un point de la loi, c'est la rejeter elle-même, mais l'auteur pense à un péché grave.

(2) i, 6 : καὶ τούτων οὐχ ὥστε αὐτὰ καταλῦσαι, ἀλλ' ὥστε αὐτοῖς μὴ εἶρξαι.

(3) ii, 5, citant Ex. xx, 17.

remises (Dt., xv, 9). Que la colère doive céder à la raison, cela résulte des paroles de Moïse à Dathan et Abiram, du patriarche Jacob à Siméon et Lévi. Une fantaisie déréglée, d'abord suivie, est domptée enfin dans le cas de David qui offre au Seigneur l'eau qu'il avait passionnément désirée et que deux jeunes guerriers sont allés chercher au péril de leur vie (1).

Ce ne sont là que des exemples, et pourtant l'auteur croit avoir poursuivi une discussion de principes, puisqu'il passe à sa seconde partie en ces termes : « Mais déjà le temps nous invite à mettre en lumière l'histoire de la raison tempérante (2) ».

Cette histoire n'est pas celle des Macchabées. Il n'est fait aucune allusion à leurs exploits. Nous avons noté que le second livre des Macchabées, tout en glorifiant longuement les hauts faits de Judas Macchabée, avait commencé son récit par le martyre d'Éléazar, des sept frères et de leur mère. Notre orateur s'en tient là. C'est ce qui convenait le mieux à sa thèse : la raison est la maîtresse des passions; et, avec une insistance qui n'a rien d'attique, il ramène sa proposition comme un refrain après chacun des faits qui l'ont mise en lumière. L'auteur n'a pu cependant se dissimuler qu'il n'en est pas toujours ainsi. Il n'a même pas établi qu'il *doit* en être ainsi, si l'on se conforme à la nature des choses. Évidemment les actions du plus grand nombre donneraient un démenti aux actes glorieux d'une élite. Il le sait très bien. Mais au fond, tout ce qu'il veut glorifier, c'est l'admirable héroïsme de Juifs nourris dans le culte de Dieu, dans les observances de la Loi, et pénétrés des beaux exemples de leur histoire. C'est donc dans ces conditions, et l'on doit déduire, seulement dans ces conditions, que la raison droite, c'est-à-dire la raison pieuse, comme il est dit souvent, la conscience israélite en réalité, triomphe de tous les supplices et de la crainte de la mort. Un prédicateur chrétien verrait dans ces martyres un effet de l'amour de Dieu, et notre orateur dit aussi que les martyrs sont morts pour Dieu (3), mais leur triomphe n'est pas l'effet propre de l'amour divin ; il tient bien plutôt à confondre leur victoire avec celle de la raison sur les passions, précisément pour qu'on conclue aussi à l'identité de la Loi avec la droite raison philosophique.

Il a une autre intention. Avant les martyrs, le peuple vivait en paix, depuis il a reconquis la paix, il a vaincu ses persécuteurs.

Religieusement il en tire cette conclusion, qu'aucun ouvrage antérieur à l'Évangile n'a mis autant en lumière (4), c'est que les souffrances et la

(1) III, 6-16. Nous reviendrons sur ce trait.
(2) III, 19. Cette allusion au temps (le sablier) est bien d'un orateur qui parle.
(3) IX, 8 ; X, 20 ; XVI, 25.
(4) Suivant d'ailleurs en cela II Macch.

mort ont expié pour les fautes d'Israël et lui ont conquis le pardon et la paix.

Éléazar prend Dieu à témoin qu'il est mort pour sa loi, dans l'intérêt de ses compatriotes : « Fais donc que mon sang ait pour eux une valeur expiatoire, et prends ma vie à la place de la leur (1). »

Philosophiquement l'héroïsme d'Éléazar et des autres prouve la domination de la raison. L'auteur unit sa foi et sa philosophie dans son refrain : « La raison pieuse est donc la maîtresse des passions » (VI, 21; XIII, 1; XVI, 1, etc.). Comment ce thème censé principal a été artificiellement greffé par un Juif pour faire estimer des Gentils les actes héroïques qu'il raconte, c'est ce que prouve sa comparaison d'Éléazar avec Aaron (VII, 11 s.) : « Comme son père Aaron armé de l'encensoir courant à travers le feu qui frappait le peuple a vaincu l'ange qui consumait par le feu, ainsi Éléazar, fils d'Aaron, consumé par le feu... » vous attendriez : « a expié pour tous et calmé le feu de la colère divine... »; mais nous lisons : « n'a pas renversé le rôle de la raison », c'est-à-dire qu'il a maintenu sa domination sur les passions, « car seul le sage et le fort est maître des passions » (VII, 23); entendez : « le fidèle israélite ».

Ainsi l'auteur a-t-il pu proposer les discours des martyrs comme une contre-rhétorique et une contre-philosophie (2). Il eût mieux fait de rester sur son terrain : mais il voulait y attirer les autres par des mots qui fussent des appeaux.

Nous n'avons pas à insister ici sur les détails de cette histoire. Elle se trouve en substance dans le second livre des Macchabées (III, 1-VII, 41). Il est difficile de ne pas reconnaître que l'abrégé de Jason de Cyrène a servi de source; il est au contraire impossible de prouver que l'auteur a recouru directement à Jason lui-même ou à un autre document. Il a eu la maladresse de désigner Séleucus comme fils de Nicanor (3) (III, 20) et il n'a pas placé Héliodore à côté d'Apollonios qui, d'après lui, a été à la fois le conseiller et l'agent du roi dans la tentative de piller le temple de Jérusalem (4). Éléazar est d'après lui un prêtre; la mère des sept frères s'est précipitée elle-même dans les tourments « d'après ce qu'ont dit certains gardes (5) ». Il y a des variations dans les supplices des frères, et semble-t-il, une certaine gradation dans l'atrocité. Le roi Antiochus prononce de petits discours rapportés en toutes lettres. Mais ces change-

(1) VI, 29 καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα, καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν. Non moins fortement XVII, 21-22.

(2) VI, 1 ἀντιρρητορεύω, VIII, 14 ἀντιφιλοσοφέω.

(3) En réalité Séleucus Philopator, frère d'Antiochus Épiphane. II Macch. le nomme seulement Séleucus.

(4) II Macch. a distingué (III, 5. 7 ss.)

(5) XVII, 1, toutes ces circonstances contre II Macch.

ments s'expliquent suffisamment comme des artifices de rhétorique (1). En rejetant pour la fin le rôle de la mère, l'orateur a manqué l'admirable scène entre elle et son dernier fils (2). Ce qui est plus grave, c'est qu'il a passé sous silence les progrès de l'hellénisme chez les Juifs et le rôle des apostats. On dirait que tous ont résisté, ce qui est plus édifiant sur le pouvoir de la raison unie à la piété, mais peu conforme à l'histoire.

Mais, ni dans l'histoire des martyrs, ni dans les allusions à l'Ancien Testament, on ne trouve trace des développements de l'*haggada*. Les faits anciens sont reproduits tels qu'ils étaient dans l'Écriture, sans l'addition d'aucun détail légendaire (3). Ils ne sont pas non plus transformés par l'allégorie (4). On dirait que nous ne sommes ni dans le pays du livre des Jubilés et de Josèphe, ni sous l'influence des allégorisants alexandrins.

Assurément l'auteur aurait dû mettre un frein à son engouement pour les termes philosophiques, et sa rhétorique est fort ampoulée, mais, à tout prendre, cette pièce est bien supérieure aux meilleurs morceaux du *midrach*. Elle nous donne une idée de ce qu'eût été la prédication juive, si l'influence de la littérature grecque n'avait été violemment mise de côté.

La doctrine est d'ailleurs élevée et surnaturelle. La révélation est à la base. Nous avons vu que les martyrs agissent et souffrent pour Dieu. Leur récompense personnelle sera la vie éternelle auprès de ce Dieu (5), tandis que les persécuteurs iront au feu éternel (6). L'immortalité de l'âme est donc énergiquement affirmée (7). On ne peut en dire autant de la résurrection. On doit regarder comme significative l'omission des passages de II Macch. qui affirment si clairement la résurrection des corps, de ces membres mêmes qui ont souffert (8). Les allusions à une vie

(1) IV, 15, 3660 talents au lieu de 360 (II Macch. IV, 8).

(2) Quelques-uns pensent (Heinemann) que le second discours a été interpolé.

(3) Pas même dans le trait de David (III, 6-16), d'après II Sam. XXIII, 16 ss.; I Chron. XI, 11. L'auteur insiste sur la psychologie de David, sur ce que son désir avait de déraisonnable, sur la désapprobation qu'il a trouvée dans les chefs réunis pour le repas du soir, sur les difficultés de franchir le camp, mais il omet les détails historiques de Bethléem, l'eau *près de la porte* : il amplifie en rhéteur, mais sans introduire une nouvelle légende.

(4) On ne la trouve pas, VII, 11, même d'après le texte de Fritzsche que nous préférons : le fléau déchaîné sur Israël pouvait très naturellement être comparé à un feu, surtout en rapprochant Num., XVII, 6 ss., et Num., XVI, 35 (cf. *Deissmann*).

(5) IX, 8 : « Nous serons auprès de Dieu, pour lequel nous souffrons » ; VII, 18 ss. : « Tous ceux qui professent la piété de tout cœur, ceux-là seuls peuvent dompter les passions de la chair, croyant qu'ils ne meurent pas pour Dieu, non plus que nos patriarches Abraham et Isaac et Jacob, mais ils vivent à Dieu ». θεῷ οὐκ ἀποθνήσκουσιν... ἀλλὰ ζῶσιν θεῷ. On nous dit aussitôt que c'est tout le canon de la philosophie. Il n'est point nécessaire de voir là une interpolation chrétienne d'après Lc. XX, 38.

(6) XII, 12.

(7) X, 4 : « Quand vous le voudriez, vous ne pouvez atteindre mon âme ».

(8) Comparer II Macch. VII, 9. 11 où le 2ᵉ et le 3ᵉ frère affirment la résurrection et X, 20 : « c'est avec joie que nous serons privés pour Dieu des extrémités de notre corps. »

nouvelle, d'après Ezéchiel et Moïse (1) doivent donc s'entendre de la vie de la nation.

L'intention première de l'orateur était d'engager ses compatriotes à demeurer fidèles à leur religion (2) : « O Israélites, fils et descendants de la race d'Abraham, obéissez à cette loi, pratiquez toute la piété! »

Mais sa seconde intention? Était-ce bien de pousser les Juifs à l'étude de la philosophie? Ne serait-ce pas plutôt d'amener les Gentils à la religion des Juifs? Il était évident pour lui que la règle de vie qui donnait à chacun la vie éternelle heureuse, et à la nation la paix et le bonheur temporel était l'unique nécessaire pour tous. Nous sommes donc obligé de conclure que, s'adressant à des Juifs, il se préoccupait aussi de faire une bonne impression sur les Gentils. C'est bien le propos des apologistes.

Tout indique que nous sommes, non pas à Jérusalem, mais en Égypte, à Alexandrie, où l'assimilation demeura en faveur parmi ceux qui étaient le plus attachés à la Loi. Les Juifs égyptiens n'avaient pas été menacés directement par la persécution d'Antiochus Épiphane, mais le triomphe de leurs compatriotes était le leur. Puisqu'ils en jouissent comme d'un bien chèrement acquis et précieux, on ne peut placer notre conférence après la prise de Jérusalem par Pompée. Elle a pu être composée très peu de temps après la rédaction du second livre des Macchabées.

§ 5. — *Epopée et tragédie.*

Les hexamètres homériques méritaient un emploi plus décent que de faire parler de feintes Sibylles et ils parurent aptes à donner un attrait nouveau à l'histoire des Juifs. Philon l'Ancien en fit donc le sujet d'un poème épique. Josèphe le prend pour un païen, ce qui prouve qu'il ne s'affichait pas comme Juif. Mais quel Gentil aurait songé au IIe siècle environ à intéresser le public alexandrin à une matière étrangère sans y donner le beau rôle à quelque Hercule ou à quelque Jason?

Vers le même temps un certain Théodote fit un poème sur Sichem : il était donc probablement samaritain.

La perle de la poésie grecque, après Homère, c'était la tragédie, qui avait même ajouté à la récitation des rhapsodes, déjà peut-être dialoguée (3), le spectacle d'une action avec ses péripéties et son dénoue-

(1) Ez., XXXVII, 3, dans XVIII, 17 : « Ces ossements desséchés vivront-ils? » et Dt., XXXII, 39 et XXX, 20, dans XVIII, 19 : « Je tue et je fais vivre; telle est votre vie et la longueur des jours ». D'après Heinemann le voisinage du texte de Moïse prouve que celui d'Ézéchiel est entendu d'une résurrection des corps, parce que Sanhédrin 91 b se sert de Dt. XXXII, 39 pour la prouver. C'est supposer chez l'auteur une dépendance du midrach (peut-être plus tardif) que le reste de son œuvre n'indique pas.

(2) XVIII, 1.

(3) C'est l'opinion ingénieuse de M. Victor Bérard.

ment, commentée par le lyrisme des chœurs. Il s'imposait aux Juifs de l'imiter, en s'arrêtant aux trimètres ïambiques, et c'est ce que fit un *Ézéchiel,* assez bien inspiré pour faire de l'Exode le thème d'un drame tragique. S'il se terminait par la délivrance des Hébreux, on trouvait déjà des issues heureuses dans les tragédies grecques, comme dans les *Euménides* d'Eschyle, le *Philoctète* de Sophocle, l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide. Ézéchiel mettait en scène Dieu parlant dans le buisson au pays de Madian. Mais, conformément à la tradition scénique, le passage de la mer Rouge était raconté par un messager.

C'était donc une imitation d'un genre classé, et par conséquent une œuvre factice. On serait très mal avisé de comparer cette docte production à cette nouvelle explosion du genre dramatique que furent les mystères du moyen âge. Là tout était vivant, mis en action, émouvant par le sentiment que les acteurs éprouvaient et savaient communiquer, la forme quelque peu abandonnée au génie du poète et aux circonstances.

Le drame d'*Ézéchiel* fut-il même joué? Cela paraît bien peu probable. Les Gentils n'en auraient pas voulu. Les Juifs aurait craint de profaner les événements sacrés qu'ils commémoraient entre eux par le rite de la Pâque. Ils voulaient seulement prouver aux Grecs qu'ils savaient aussi bien qu'eux cultiver le genre poétique où s'était le mieux exprimé tout leur génie.

§ 6. — *La polémique anti-juive à Alexandrie.*

Toute cette assimilation dans un but de préséance dépassait la mesure, comme il est souvent arrivé aux Juifs : erreur très grave aux yeux des Grecs, si soucieux de ne pas franchir les limites, hostiles à toute prétention exagérée. Comment se seraient-ils laissé persuader que Moïse avait été le créateur de la civilisation prodigieusement ancienne de l'Égypte, quand les Hébreux eux-mêmes reconnaissaient qu'ils avaient été étrangers dans un coin presque asiatique de la vallée du Nil?

Et ils n'étaient pas mieux disposés à les regarder comme des maîtres. A juger de la capacité de leurs ancêtres par celle des Juifs du temps, on ne se faisait pas une haute idée de ces ancêtres. Ils n'appartenaient à aucune des grandes écoles de philosophie; ce qu'ils nommaient philosophie n'était qu'un culte particulier; ils n'excellaient pas dans les subtilités de la logique de Chrysippe, n'usaient pas de la dialectique de Platon, ne s'appliquaient pas aux sciences comme les disciples d'Aristote. Alors quelle gageure de faire accroire que les Sages et les philosophes avaient puisé leur doctrine dans une loi qui interdisait de manger du porc, prescrivait la circoncision, cette mutilation du corps humain dont l'admiration était pour Socrate le premier échelon vers la Beauté, une

loi qui réservait chaque semaine un repos d'un jour accordé, pensait-on, à la paresse! Toutes ces objections se résumaient en deux mots marquant chez les Juifs la carence de ce qui faisait la gloire de la Grèce : ils n'avaient pas eu d'hommes illustres, ni créateurs des arts, ni philosophes éminents (1). Comment après cela faire de leur Moïse le maître de Pythagore et de Platon!

Au surplus chacun sentait dans la grande ville, depuis le savant du Musée jusqu'à l'homme de la rue, que les Juifs ne cherchaient pas sincèrement à s'adapter à la civilisation gréco-égyptienne, encore moins à se fondre avec les autres. Les Européens qui émigrent aujourd'hui aux États-Unis d'Amérique sont le plus souvent vite conquis par une certaine conception de la vie qui est celle de la grande république. A la troisième génération l'assimilation est complète; les nouveaux venus sont aussi passionnés que les anciens pour les intérêts et l'idéal de tous. Ceux qui s'obstineraient à former des groupes compacts et distincts seraient nécessairement mal notés de la masse : encore tout le caractère étranger se bornerait-il à la fidélité aux usages de la patrie lointaine : un attachement politique à cette patrie ne serait pas toléré. Les Juifs d'Égypte ne faisaient qu'un cœur et qu'une âme avec leurs compatriotes de Jérusalem. Ils se serraient les uns contre les autres, pratiquaient entre eux une loi qui n'était pas seulement religieuse, mais qui réglait toute leur conduite. Leur assimilation littéraire ne parut donc qu'un leurre. On n'y crut pas. Ce qu'on leur reprochait le plus, c'était de résister à toute fusion (ἀμιξία). On savait qu'ils regardaient les autres comme impurs : on leur rétorquait ce reproche. Ils attaquaient les cultes du pays : on concluait qu'ils n'avaient pas de dieu. La plèbe se jetait à son habitude dans d'absurdes calomnies dont les lettrés se faisaient l'écho : on disait que les Juifs adoraient un âne et l'on prétendait en assigner la raison (2). Grief plus meurtrier : ils auraient immolé chaque année un Grec dont ils mangeaient la chair. Tacite fut seul à leur reprocher une luxure dévergondée (3). Plutarque se demandait si l'abstinence du porc n'était pas l'indice d'un culte rendu à cet animal (4).

Cependant le gouvernement des Ptolémées ne prit pas parti contre les Juifs. Ils formaient une nation organisée qui avait son centre à Jérusalem, mais dans la colonie égyptienne, pleinement soumise, ne donnait aucune

(1) On nous reproche, dit Josèphe (*Contre Apion*, II, 12) de n'avoir pas eu θαυμαστοὺς ἄνδρας... οἷον τεχνῶν τινων εὑρετὰς ἢ σοφίᾳ διαφέροντας.

(2) *C. Ap.* II, 7. TACITE, *Hist.*, V, 3-4.

(3) TAC., *Hist.*, V, 5 : *proiectissima ad libidinem gens... inter se nihil illicitum.*

(4) *Symp.*, IV, 5. W. Robertson Smith a renouvelé cette hypothèse; mais l'abstention aurait pour but d'éviter le contact avec un culte où le porc était sacrifié et mangé comme dieu : Cf. *De deâ syriâ*, § 45. *Ét. sur les Rel. sém.*, 2e éd. p. 150.

inquiétude au pouvoir royal. Les Juifs se montraient même sujets fidèles et empressés. Ils ne pratiquaient leur culte que chez eux (1), à domicile. Ils n'avaient pas de sacerdoce. Leur refus d'adhérer au syncrétisme religieux gréco-égyptien était choquant pour le public, mais n'inquiétait pas l'État. Ils n'étaient tentés de faire cause commune ni avec les Égyptiens révoltés, ni avec les Grecs insubordonnés. C'étaient donc d'utiles auxiliaires pour un pouvoir obligé de tenir compte de la sourde hostilité des vaincus, de l'esprit républicain des milices grecques. Aussi étaient-ils investis de charges importantes, surtout dans l'administration des finances. C'est alors que se déployèrent ces dons de manieurs d'argent qui les rendirent si fameux (2).

On a cependant allégué de prétendues persécutions endurées par les Juifs de la part de Ptolémée Philopator d'après le IIIe livre dit des Macchabées, d'autres ont prétendu que les Juifs avaient été mal vus de Physcon ou de Ptolémée Lathyre.

Les Juifs en effet se plaignirent d'avoir été persécutés, et d'une manière atroce par un roi égyptien. L'ouvrage dénommé troisième livre des Macchabées indique Ptolémée Philopator (221-204), Josèphe (*c. Apion*, II, 51 ss.) nomme Ptolémée Evergète II, surnommé Physcon (145-116). On ne saurait admettre deux persécuteurs, puisque les faits sont bien les mêmes. Y eut-il même un roi persécuteur? La raison d'en douter est que les monuments égyptiens présentent toujours les rois comme favorables aux Juifs, et on n'a trouvé trace d'une persécution que dans Jordanis (3), auteur du sixième siècle, qui peut être l'écho des Juifs. On a même soutenu que le troisième livre des Macchabées n'était qu'une projection dans les temps anciens des troubles excités à Alexandrie par la prétention insensée de Caligula de se faire adorer comme Dieu. Cependant l'opinion de la critique, fondée sur des points précis, ne croit pas l'ouvrage postérieur aux environs de l'an 100 av. J.-C. (4).

(1) Lorsque le temple d'Héliopolis fut construit par Onias, outre qu'il eut peu d'ascendant, les Ptolémées purent croire politique de le soutenir ou du moins de le tolérer en opposition avec celui de Jérusalem qui appartenait désormais aux Syriens.

(2) Büchler, *Die Tobiaden und die Oniaden...*, Wien, 1899. — Quant à l'usure, qui rendit les Juifs si célèbres au moyen âge, le témoignage le plus ancien est une lettre du 4 août 41, mais il est décisif quoiqu'il ait été contesté. Un certain Sarapion conseille au jeune Héracleidès de s'entendre si possible avec son principal créancier Ptollarion : En tout cas prends garde à ne pas tomber dans les mains des Juifs : βλέπε σατὸν (= σεαυτὸν) ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων (pour la tournure, cf. Mc. VIII, 15 et XII, 38); voir la discussion très modérée de Wilcken (*Archiv. für Papyrusforschung*, IV (1907) p. 567 s.). *Contra* Dessau (*op. l.* II, 2, 667) qui prétend que les Juifs, alors persécutés, n'auraient pas prêté d'argent. Le conflit a sûrement accentué la malveillance, mais la réputation datait de plus loin : les termes sont clairs.

(3) *Getica*, c. 81.

(4) Emmet dans les Apocrypha de Charles, Heinemann, art. *Antisemitismus*, dans Pauly-Wissowa, Suppl., v, 1931.

Il est probable qu'il fait allusion à un fait historique. M. Perdrizet (1) a cru reconnaître un trait caractéristique d'authenticité dans ce détail que les Juifs devaient être marqués au fer rouge d'une feuille de lierre, emblème de Dionysos (III Macch., II, 28-29). Or Philopator fut un dévot passionné de Bacchos-Dionysos. S'il n'introduisit pas ce culte en Égypte, du moins il le favorisa et lui donna une organisation officielle (2).

Toutefois, l'impulsion une fois donnée, un autre Lagide put la poursuivre. Philopator n'est pas indiqué pour le rôle de persécuteur des Juifs. Au moment où ils étaient encore sous le sceptre des rois égyptiens à Jérusalem comme en Égypte, il eût été de mauvaise politique de les pousser à se tourner vers la Syrie qui avait commencé son mouvement d'invasion vers le sud.

Physcon, nommé par Josèphe, est désigné par ses démêlés avec les Juifs, qui avaient pris le parti de sa mère Cléopâtre (*c. Ap.*, II, 52). Il serait tout naturel que sa colère fût tombée de préférence sur les Juifs, « qu'il pouvait massacrer sans risquer de déplaire au peuple » (3). Le motif de l'hostilité du roi aurait donc été plus politique que religieux, ce qui n'a rien d'invraisemblable (4).

Le caractère d'une tentative de pousser les Juifs à l'apostasie n'est nullement souligné par Josèphe, tandis que le thème de III Macchabées est de fortifier les Juifs dans la foi.

Qu'un Ptolémée se soit comporté comme Antiochus Épiphane et dans le comble de son exaspération, il faudrait pour l'admettre un autre témoignage que la légende absurde de III Macchabées. Quant au dessein de haute politique que prête M. Perdrizet à Philopator, il n'y en a pas de trace, même dans cette mauvaise pièce. Le roi aurait voulu procurer l'unité de religion dans son empire, et Sarapis n'ayant pas réussi dans le rôle de dieu unique, il aurait donné la préférence à Dionysos. C'était, pense-t-on, faire une avance aux Juifs, car leur dieu Sabaoth était identifié par les païens avec Sabazios, un autre nom de Dionysos.

L'hypothèse est séduisante, et peut-être explique-t-elle pourquoi le séleucide Épiphane a prétendu imposer aux Juifs les rites de Dionysos-

(1) Le fragment de Satyros sur les dèmes d'Alexandrie (dans *Revue des études anciennes,* 1910, p. 217-247).

(2) C'est le sens que M. P. Roussel donne à l'édit de Philopator, publié par Schubart, *Einfüh rung in die Papyruskunde* (Berlin, 1918, p. 352) : « il institue un culte officiel du dieu ». Il ne s'agit donc pas proprement de mystères, et en tout cas le texte de la doctrine sacrée (ὁ ἱερὸς λόγος) que les initiateurs devaient remettre scellé n'est pas le secret propre d'un mystère, mais la tradition pieuse dont cependant les prêtres s'attribuaient la transmission (Un édit de Ptolémée Philopator, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et B. L.,* 1919, p. 237-243).

(3) Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides,* II, p. 61.

(4) C'est aussi l'opinion de Heinemann (*l. l.*, c. 7 s.), mais en supposant comme roi Ptolémée Lathyre, vers 88 av. J.-C. pure hypothèse qui ne s'appuie que sur la date approximative de Jordanis.

Bacchos, plutôt que ceux d'Apollon, dieu patronymique de sa dynastie. Mais elle manque complètement de base en Égypte.

Aussi bien un savant juif très bien informé, M. Heinemann (1) a donné d'excellentes raisons de penser que les tumultes entre les Juifs et les populations hellénistiques avaient surtout pour motif l'appréhension que les Juifs ne devinssent trop puissants, s'ils n'étaient pas à l'occasion provoqués par les Juifs eux-mêmes. Leurs prouesses militaires en Judée et même en Égypte ne permettent pas de se représenter leurs jeunes gens comme les pacifiques étudiants des ghettos de Pologne et de Roumanie au siècle dernier. M. Th. Reinach cite le cas d'un préfet romain d'Égypte qui « d'accord avec les principaux Alexandrins décida d'enfermer les Juifs dans un ghetto facile à surveiller, « d'où ils ne pourraient plus à l'improviste se jeter sur l'illustre cité et lui faire la guerre » (2). A plus forte raison étaient-ils redoutables avant la prise de Jérusalem, quand le Judaïsme nourrissait un peu partout des espérances de domination (3). Quand les Palestiniens se sentirent menacés de la guerre qui aboutit à la ruine, des provocateurs se répandirent au dehors pour créer des soulèvements qui feraient diversion (4).

En fait, quel qu'ait été le provocateur, il n'y eut de Juifs massacrés que lorsqu'ils étaient en force. Assurément le point de départ de ces guerres d'extermination mutuelle (5) était l'impossibilité de fusionner : la religion juive avec ses observances était une barricade. En pareil cas, la guerre s'allume facilement, mais n'éclate que pour des intérêts politiques ou sociaux. On sait que les premiers chrétiens n'opposèrent jamais de résistance par la révolte ou à main armée. Le fait est que lorsque la persécution se déchaîna contre le christianisme, les Juifs ne furent plus inquiétés. On a reconnu depuis longtemps que ce fut parce qu'ils formaient un peuple ayant droit à sa religion propre. Ce principe fut toujours admis, sauf par Antiochus Épiphane et par Caligula. Mais il avait son revers : une religion nationale irréconciliable était un danger plus grand si la nation devenait trop forte. On cessa de s'attaquer aux Juifs lorsqu'ils se retirèrent de leur côté de la barricade, renonçant à un prosélytisme et à des prétentions qui leur avaient coûté si cher.

(1) Art. *Antisemitismus*, Pauly-Wissowa, Suppl. v, (1931).

(2) Art. *Judée*, dans le *Dictionnaire des Antiquités*, III, 1 p. 622, citant le papyrus 2376 *bis* du Louvre, col. VI, 15.

(3) Strabon, cité par Jos. *Ant.*, XIV, VII, 2 : « on ne trouverait pas facilement dans la terre habitée un lieu où cette race n'ait été reçue et n'ait acquis la domination » : μηδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ.

(4) Cf. Heinemann, *l. l.*, c. 18.

(5) Th. Reinach (*l. l.*, p. 622) : « A Chypre surtout, ce fut une guerre d'extermination : les juifs massacrèrent tous les habitants grecs de Salamine, et, la révolte étouffée, le séjour de l'île fut interdit aux Juifs sous peine de mort », citant *Dion Cassius*, LXVIII, 32.

Nous n'avons pas à insister ici sur un antisémitisme dont le caractère politique ne doit pas être méconnu, à la condition de tenir compte des préjugés injustes des populations païennes (1).

(1) Sur tous ces points on peut voir *Le Messianisme...*, p. 267-325. — Willrich (*Das Haus des Herodes,* p. 93 s. et 178 s.), approuvé par Joach. Jeremias (*Theol.-Lit.-Z.,* 1931, p. 28 s.), opine que les difficultés entre les Grecs et les Juifs ont été portées à une sorte de paroxysme à la suite des édits d'Auguste de l'an 6 à 7 av. J.-C., découverts à Cyrène en 1927 (G. Oliverio : *La stele di Augusto rinvenuta nell' agora di Cirene,* extrait du *Notiziario archeologico,* iv, 1927, traduction latine dans *Rev. arch.,* 1927, t. XXVI, p. 394 ss.). D'après un édit (le troisième sur cinq, l. 55-62), les citoyens de Cyrène devenus citoyens romains n'en sont pas moins tenus aux liturgies qu'ils devaient au corps des Grecs, sauf dispense spéciale et soigneusement limitée. Il en résulte seulement que le principe romain : *duarum civitatum civis... esse... nemo potest* (Cic., *pro Balbo,* 11, 38) n'avait pas force de loi dans ce cas, et c'est ainsi que l'entend Dessau (*op. l.,* II, p. 593, n. 1). Mais Willrich prétend que, dans la pensée d'Auguste, le droit de cité romaine confère *ipso facto* le droit de cité à la grecque dans toute son extension, et de plus que cette collation du droit de cité grecque aurait été accordée du même coup à tous les habitants Juifs devenus citoyens romains. D'où le mécontement des Grecs qui auraient mis les Juifs en demeure, puisqu'ils devenaient citoyens, de s'associer aux cultes de la cité.

Mais le texte d'Auguste ne change rien à la situation antérieure des habitants d'une ville. S'ils étaient tenus déjà aux liturgies comme citoyens, ils n'en sont pas dispensés, rien de plus.

Le premier édit d'Auguste organise un tribunal mixte, de Romains et d'indigènes : un Grec avait le droit de déclarer qu'il le préférait à un tribunal composé de seuls Romains, et le magistrat romain devait juger avec la majorité des juges. Nous ne pensons pas non plus que cet édit ait été applicable à la Judée.

CHAPITRE XIX

LA TRADUCTION DES LIVRES SAINTS HÉBREUX EN GREC

L'assimilation des Juifs lettrés, leur tentative de rivaliser avec l'hellénisme, leur prétention de le rattacher comme une dépendance à la tradition de leurs livres saints, avaient à tout le moins un caractère artificiel. Il était une autre assimilation nécessaire qui devait avoir le plus heureux et le plus glorieux résultat.

Malgré leur attachement à leur race et par conséquent à leur langue, les Juifs étaient obligés, à Alexandrie, d'apprendre le grec. Dans leurs rapports très fréquents avec la population ils ne se servaient que de cette langue. Ils en vinrent donc à oublier la leur, d'autant plus facilement que leur élite faisait étalage de ses connaissances grecques (1) et affectait d'écrire dans l'idiome d'Homère ou dans la langue commune qui se répandait de plus en plus en Orient. Peu à peu les classes populaires oublièrent l'hébreu : elles étaient excusables quand un Philon le connaissait si mal. Et cependant le service religieux était fortement institué en Égypte, nous l'avons vu en parlant des oratoires ou proseuques, attestés dès le milieu du IIIe siècle, et il n'est pas douteux que, comme au pays d'Israël, on y lisait la Loi dès le début, et qu'on y joignit la lecture des Prophètes. En Judée aussi la langue sacrée était tombée dans l'oubli. On y suppléait par une explication en araméen.

En Égypte, autant valait-il la traduire en grec comme on pouvait. Avec leur tendance aux œuvres littéraires beaucoup plus active en Égypte qu'en Palestine, les chefs intellectuels du peuple en vinrent d'assez bonne heure à une véritable traduction écrite (2). Cette traduction, dite des Septante, — nous verrons pourquoi, — eut la plus brillante fortune, puisqu'elle devint la Bible de l'Église catholique, soit en grec, soit sous le vêtement d'une traduction latine, et on peut dire que ce fut une très belle œuvre. L'entreprise était hardie de traduire en grec des livres écrits dans une langue sémitique. Elle est demeurée isolée dans l'antiquité. Avec

(1) C'est à l'attachement d'Aubanel, de Mistral et de toute la pléiade des félibres que le provençal a dû de se survivre à lui-même.

(2) *An introduction to the old Testament in Greek,* by Henry Barclay SWETE, Cambridge, 1900. — Avec la lettre d'Aristée éditée par Thackeray.

une persévérance admirable, les Juifs, qui ont sûrement commencé par traduire les cinq livres de la Loi, ont ensuite abordé les Prophètes, puis les autres écrits qu'ils regardaient comme saints en même temps qu'une partie de leur patrimoine national (1). La science moderne a confirmé facilement la tradition qui assigue l'Égypte comme le pays d'origine de cette grande œuvre. Depuis que les papyrus se sont multipliés, il a été aisé de reconnaître que la langue des Septante était la leur.

Une particularité du grec d'Égypte (2) a permis d'affirmer que la traduction du Siracide par son petit-fils était postérieure à l'an 116 av. J.-C. Ce fut sûrement le dernier livre traduit.

Il est plus difficile de dater le début de la traduction. Le règne de Ptolémée Philadelphe (286-247) est suggéré par le fait que le plus ancien écrivain juif helléniste, Démétrius, qui écrivait sous Ptolémée IV Philopator (3) (222-205) s'est servi d'une traduction grecque de la Genèse et de l'Exode (4). Elle était donc notablement antérieure, et le nom de Philadelphe se recommande par son goût pour les histoires étrangères (5). L'impulsion qu'il donna dans ce sens pénétra peut-être jusque dans la colonie juive, sans être aussi décisive que la nécessité pour la communauté de posséder la Loi en grec. Les Juifs avaient tout lieu d'être fiers de cette magnifique prouesse littéraire. On institua pour la commémorer une fête et un pèlerinage à l'île de Pharos, où beaucoup d'Égyptiens accompagnaient les Juifs (6).

C'est seulement lorsque le pharisaïsme fut entré dans son système d'isolement qu'on se désola d'avoir commnniqué aux Gentils un trésor dont les chrétiens faisaient un si large usage, et contre le judaïsme : « Le 8 de Tebet, la loi fut écrite en grec au temps du roi Tolmaï, et des ténèbres furent sur le monde pendant trois jours (7). » Mais comme il n'était pas possible d'anéantir ce document passé en des mains ennemies, il parut urgent de l'amoindrir et, s'il était possible, de le remplacer par une traduction plus fidèle. De toute façon c'était une satisfaction pour le rabbinisme de posséder une traduction qui fût un calque des lettres sacrées : la version d'Aquila au IIe siècle ap. J.-C. donna satisfaction à

(1) Prologue du Siracide : καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων.

(2) Dans *Archiv für Papyrusforschung*, III, 321 Wilcken a prouvé, et maintenu (IV, 205) contre les objections de Schürer, que ἐπί avant le nom du roi dans une date indique qu'il était mort quand l'auteur écrivait. Ptolémée Évergète II (170-116) était donc mort quand le petit-fils du Siracide, entré en Égypte en sa trente-huitième année, ἐπὶ τοῦ Ἐυεργέτου βασιλέως (Prologue), donc en 132, a terminé sa traduction, donc après 116.

(3) Clém., *Strom.*, I, XXI, 141.

(4) Swete, *op. l.*, p. 19.

(5) Manéthon traduisit alors les sources égyptiennes.

(6) Philon, *de vita Mosis*, II, § 41.

(7) Glose de *Megillat Ta'anith*.

ce désir. On ne se souciait plus alors de déplaire aux Grecs en réduisant leur langue dans la servitude de l'hébreu.

Nous n'avons pas ici à étudier en détail la version grecque (1). Nous l'envisageons seulement comme une manifestation du judaïsme égyptien. Peut-on y discerner des tendances particulières?

Reconnaissons d'abord que les indices en sont nécessairement légers. La traduction grecque n'est point un Targum, c'est-à-dire à l'occasion une paraphrase ou une glose du sens. C'est bien une traduction, avec l'intention de reproduire le mieux possible un texte vénéré comme sacré, tout en ménageant la noble langue grecque. Les traducteurs connaissaient bien la langue commune, telle qu'elle était parlée et écrite en Égypte, sans souci particulier d'atticisme. Ils n'étaient donc sûrement pas originaires de Jérusalem, quoique, pour plus de fidélité à la tradition, on ait sans doute demandé à la capitale religieuse des rouleaux sacrés authentiques.

Dans cet état d'esprit, on ne peut supposer que les traducteurs se soient prévalus de leur situation pour faire pénétrer dans la communauté ou pour soutenir leurs propres conceptions religieuses, même s'ils les tenaient pour conformes à l'Écriture.

Ils pouvaient cependant se laisser influencer par des théories philosophiques, platoniciennes ou stoïciennes. On a indiqué des cas. Mais, après un examen serré, Zeller (2) a conclu qu'il n'y avait aucune raison d'attribuer aux auteurs des LXX plus qu'un contact superficiel et isolé avec les idées grecques.

Le terme le plus significatif est peut-être, au début de la Genèse, la terre « invisible et à l'état brut » (3). Mais comment expliquer en grec ce *tohu-bohu* qui est resté tel quel en français?

Le traducteur faisait son métier. Pourtant, sans hasarder une assimilation positive, comme fera Philon, il a éprouvé quelque scrupule à reproduire des expressions qui auraient exposé la religion des Juifs aux moqueries des gens cultivés. Plutôt que de dire : « Ils virent le Dieu d'Israël », ce qui paraissait déroger à sa transcendance, ils ont écrit : « Ils virent le lieu où était le Dieu d'Israël » (4). Au même endroit,

(1) M. Wutz a soulevé la question d'une assimilation intermédiaire. Les livres hébreux auraient d'abord été transcrits en caractères grecs, et c'est sur une telle transcription que la traduction aurait été opérée. Le R. P. Barrois a exposé cette opinion et montré qu'elle n'a pas de fondement (*Une nouvelle théorie de l'origine des LXX,* dans *RB.,* 1930, p. 332-361).

(2) *Op. l.,* III, 2, p. 277.

(3) *Gen.,* I, 2 ἡ δὲ (γῆ) ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. Zeller remarque qu'en tout cas ce n'est pas une allusion au monde des idées, mais plutôt à la matière invisible de Platon, dans le Timée (51 A). Le traducteur aurait pu refléter la philosophie populaire; mais sur un point aussi abstrus!

(4) *Ex.,* XXIV, 10.

l'hébreu disait : « Et il n'étendit pas sa main sur les élus des enfants d'Israël; ils virent Dieu, et ils mangèrent et ils burent »; ce qui fut remplacé par : « Pas un des élus d'Israël ne périt; et ils apparurent dans le lieu de Dieu, et ils mangèrent et ils burent ». Ce passage est d'autant plus à noter que ces élus sont au nombre de soixante-dix, et les prototypes des traducteurs qui se seraient trouvés tous d'accord (1), comme nous verrons.

Après ce que nous avons dit du grand rôle de la « vertu » de Dieu chez les philosophes juifs pour éviter son contact avec le monde, on comprendra que la « main » de Dieu soit devenue sa « vertu » (2). A plus forte raison « le prépuce de votre cœur » qui devait paraître aux Grecs une étrange métaphore est en grec « votre endurcissement » (3).

Naturellement les anges remplaceront les fils de Dieu (4), et une fois ou l'autre l'ange de Iahvé remplacera Iahvé, quand il est trop directement en relation avec les hommes (5). Toutefois ces précautions, dont nous n'avons donné que des échantillons, demeurent sporadiques. Il y a eu à certains moments une répulsion plus vive à risquer un anthropomorphisme. Le mot *Ṣabaoth* pour désigner Dieu a été tantôt transcrit, tantôt remplacé par le Tout-Puissant (παντοκράτωρ). Le seul point qui fut dominé par un principe est que « le Seigneur », ou sans l'article « Seigneur », a remplacé le nom divin qu'on ne prononçait plus en Judée (יהוה). De cette façon Κύριος devenait en quelque sorte un nom personnel. C'est un fait propre au judaïsme; nulle part Κύριος n'est devenu le nom propre d'un dieu.

Pourquoi *Kyrios* a-t-il été choisi pour remplacer Iahvé? On sait que le comte Baudissin a consacré à ce sujet un ouvrage considérable (6). Il est certain que c'est à peine si l'on trouve l'épithète de *Kyrios* pour un dieu dans la Grèce ancienne. L'usage a commencé ou plutôt s'est développé en Orient, soit en Égypte, soit en Syrie. L'Égypte offre les premiers indices (7), et l'épithète de souverain (κυριώτατος) des dieux pour indiquer le dieu principal d'un temple, est un indice dès le IIe siècle av. J.-C. (8) de la tendance en Égypte à nommer les dieux « Seigneurs » plutôt que « maîtres » (δεσπότης), selon l'usage ancien. Il s'agissait, ne l'oublions pas, de traduire *Adon*, *Adonaï*. « Adôn en phénicien, *mar* en araméen,

(1) *Ex.*, XXIV, 11 : καὶ τῶν ἐπιλέκτων τοῦ Ισραὴλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς. Le verbe διαφωνέω dans les papyrus (*Preisigke*) signifie « périr »; d'après l'étymologie « n'être pas d'accord », sens le plus ordinaire; d'où la légende que les Septante n'étaient jamais en désaccord (THACKERAY, *op. mox l.*, p. 12).

(2) Jos., IV, 24 : ἡ δύναμις τοῦ κυρίου.

(3) Dt.., X, 16 τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν.

(4) *Gen.*, VI, 2. Dans le *Ps.* XXVIII, 1.

(5) *Ex.*, IV, 24; *Jud.*, VI, 14. 16; cf. *RB.*, 1903, p. 219.

(6) *Kyrios als Gottesname im Judentum* und seine Stelle in der Religionsgeschichte von Wolf Wilhelm Grafen Baudissin, édité par M. Otto Eissfeldt en quatre volumes; Giessen, 1929.

(7) DITT. *Or*, *gr.*, 185, 3 en 69 av. J.-C.; 186, 5 en 62 av. J.-C., de la dame Isis.

(8) DITT., *Or*, *gr.*, 90, 30 en 169 av. J.-C.

rab en arabe, marquent la relation personnelle : on dit ainsi : « mon Seigneur ». Quand on s'adresse au Baal on dit : Seigneur de tel endroit » (1). Le mot *kyrios* rendait bien en grec l'idée d'une domination suprême et cependant personnelle, sans le sens défavorable qui s'attachait çà et là au mot despote. Dans un pays où le roi était *kyrios* des royaumes (2), on pouvait aisément donner à Dieu le titre de *Kyrios* (3). Les traducteurs grecs avaient de bonnes raisons de s'y décider, alors même qu'il n'eût pas existé un usage profane de nommer les dieux « Seigneurs », qui les eût plutôt détournés.

Toutes les tournures ingénieuses que nous avons signalées montrent combien les traducteurs juifs avaient à cœur de soutenir l'honneur de leur Dieu aux yeux des Gentils, surtout de ceux qui se flattaient d'avoir sur la divinité des idées relevées, et qui auraient pu opposer aux Juifs que leur sévérité contre l'idolâtrie faisait des concessions à leur Dieu national.

N'ont-ils pas été aussi tentés de sauvegarder l'honneur du peuple saint, vertueux et sans tache, tel que le célébrera plus tard la Sibylle, en passant sous silence quelques histoires scabreuses, sinon dans le Pentateuque où Israël jouait toujours un assez beau rôle, du moins dans l'histoire des Règnes? On a prétendu qu'ils s'étaient laissés aller à cette apologie indirecte de la façon la plus simple, en omettant les passages les plus compromettants. C'est ce que M. Thackeray a soutenu de l'histoire de David adultère et de la révolte d'Absalon, ainsi que des derniers règnes des rois infidèles au Dieu d'Israël (4).

Mais la démonstration ne paraît guère convaincante (5). Il serait étonnant que les Juifs d'Égypte aient tenté de cacher des parties considérables de l'Écriture dont on ne rougissait pas à Jérusalem, parce que la faute avait été suivie du repentir.

Tout en conservant le contact avec leurs frères de Judée, ils n'ont pas

(1) *Études sur les Rel. sém.*, 2ᵉ éd. p. 84.

(2) Ditt., *Or. gr.*, 90.

(3) Baudissin (*op. l.*, II, p. 274 ss.) parce que κύριος traduit le sémitique *Adon*. Mais c'est en Égypte que la nécessité de traduire s'est d'abord imposée pour les Juifs. Les déductions, très érudites et très subtiles de Baudissin nous paraissent mal influencées par une présupposition incertaine, pour ne pas dire fausse (v. III, p. 705) : « Il ne faut pas oublier que les traducteurs alexandrins dans leur contact avec la pensée palestinienne appartiennent à un temps plus ancien que celui où ils vivaient. Ils étaient au moins en partie les héritiers de générations qui avaient depuis des siècles quitté le sol de la Palestine ». — A quelle date Baudissin place-t-il donc la fondation d'Alexandrie où les Juifs vinrent de Judée, ou la traduction du Pentateuque?

(4) *The Septuagint and Jewish Worship...*, by H. St. John Thackeray; London, 1921. Le titre s'explique par le dessein de l'auteur de relever certaines altérations ou additions dans le texte pour se mettre en harmonie avec la célébration des fêtes juives dans les proseuques égyptiennes. Ces cas seraient peu graves — et ils sont assez peu prouvés — en comparaison de l'omission dans la première édition de la version grecque de passages comme *II Regn.*, XI, 2 à la fin et le commencement de *III Regn.*, et les derniers chapitres de *III Regn.*, et *IV Regn.*, en totalité.

(5) Voir la recension du P. Dhorme, *RB.*, 1924, p. 268 ss.

éprouvé les mêmes changements dans tous leurs sentiments religieux. L'espérance du Messie les touchait moins directement. L'ambiance grecque les rendait moins accessibles au dogme de la résurrection des morts. On serait curieux de connaître ce qu'on nomme quelquefois la théologie des Septante, sans donner trop d'échantillons, et pour cause. N'oublions pas en effet que les Septante, c'est-à-dire les différents traducteurs grecs, sont bien des traducteurs. Ils ont bien rendu l'espérance de la résurrection dans Isaïe (xxvi, 19) et dans Daniel (xii, 2). Dans Job ils avaient certes le droit de la faire figurer (1).

Quant au messianisme, on prétend qu'ils l'ont accentué en traduisant « lui », c'est-à-dire une personne humaine au lieu du lignage, dans la promesse faite par Dieu à la femme après la chute (2). Mais c'est un équivalent très naturel.

Dans l'oracle d'Isaïe (3), « la vierge » au lieu de « la jeune fille », vient d'un sentiment très juste de ce qu'il y avait d'extraordinaire dans l'oracle.

Il y a plutôt atténuation pour ne pas compromettre l'unité de Dieu, dans la traduction « messager du grand conseil (4) », au lieu de « Conseiller admirable, Dieu fort, Père éternel, prince de la paix ». On soupçonnerait aisément une précaution rationaliste dans la traduction : « les hommes circuleront dans le salut » au lieu de l'énergique image, énigmatique aussi : « une femme entourera un homme (5). »

Le traducteur d'Habacuq aurait-il préludé au quatrième évangile en introduisant le Verbe dans le texte? On lit dans un manuscrit (6) :

> La Parole marchera devant sa face,
> et il s'avancera les pieds dans des sandales.

Si l'on suppose des sandales ailées, on croira voir le Logos, héraut divin dans l'attitude d'Hermès. Mais le traducteur a lu, contre le contexte, *dabar* parole, au lieu de *deber*, peste. Il n'y a rien à conclure d'un contresens (7).

On le voit, du moins dans ces exemples, rien n'indique une marche en avant des idées, ni même en général rien qui propose une opinion

(1) xix, 25 ἐπὶ γῆς ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα, « je sais qu'il est éternel celui qui doit me délivrer, *restituer sur la terre ma peau qui a souffert tout cela.* »

(2) *Gen.*, iii, 15 αὐτός, *constructio ad sensum.*

(3) *Is.*, vii, 14 παρθένος.

(4) *Is.*, ix, 5 μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.

(5) *Jér.*, xxxi, 22; grec xxxviii, 22 ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι.

(6) Ms. A, *Hab.*, iii, 5 πρὸ προσώπου αὐτοῦ πορεύσεται λόγος, καὶ ἐξελεύσεται ἐν πεδίλοις οἱ πόδες αὐτοῦ.

(7) Thackeray, *op. laud.*, p. 52 s. traduit l'hébreu : « Deber (le dieu de la peste) marche devant sa face, et Récheph sur ses pieds. » Le traducteur aurait voulu éliminer deux dieux du paganisme; Réchef a pris naguère une place importante dans le panthéon cananéen, mais le sens appellatif du mot ne peut être mis en doute.

positive particulière (1). Quand les traducteurs s'éloignent du texte en matière religieuse, c'est plutôt par timidité pour ne pas s'exposer aux sarcasmes des Gentils, qu'ils se proposaient même de gagner. Et en effet, si les Juifs ont entendu d'abord subvenir à leurs propres besoins en traduisant leurs livres saints de l'hébreu en grec, la réussite (2) de leur œuvre les mettait en état d'offrir à l'admiration des Grecs des idées religieuses supérieures aux leurs. Si bien qu'un lettré imagina que tel avait été le but primitif des chefs de la communauté. Nous n'avons pas encore parlé de la *lettre d'Aristée*, car elle n'eût fait qu'embrouiller ce que nous devons retenir de l'origine des Septante. Elle a son intérêt comme un rare monument de la prétention des Juifs à faire l'éducation des Grecs.

C'est ainsi qu'un Juif a présenté le fait de la traduction (3) en prenant le nom d'Aristée. Cherchant un patron illustre parmi les lettrés grecs, il imagina que Démétrius de Phalère avait proposé au roi Ptolémée Philadelphe (286-247) de mettre la loi des Juifs dans son Musée, qui était avant tout un centre d'études, spécialement une bibliothèque. En quoi son artifice fut d'un malavisé, s'il est vrai qu'un des premiers actes de Philadelphe fut de renvoyer de la cour Démétrius, favori de son père (4). L'auteur eût ainsi fourni, bien malgré lui, la preuve de sa contrefaçon. D'ailleurs il en est assez d'autres indices, qui font, si l'on peut dire, l'intérêt de cette pièce fausse, tant ils révèlent avec une fourberie ingénue les sentiments des Juifs et leur désir d'être admirés des Gentils. Aristée, qui est censé païen, est envoyé au grand prêtre Éléazar. Jérusalem, ses habitants, leur religion, leurs coutumes, lui inspirent une admiration sans borne. On dirait volontiers de lui comme de la reine de Saba (5) qu'il ne se possède plus. Quel païen aurait parlé de la sorte (6)? Éléazar envoie au roi soixante-douze vieillards, six de chaque tribu, car les tribus sont censées exister distinctement, et les vieillards savent le grec assez bien pour ébahir la cour à la table du roi Ptolémée. Ils confèrent ensuite entre eux et font leur version en soixante-douze jours. On la lit en public. Les Juifs l'accueillent avec enthousiasme. Désormais ils peuvent opposer leur histoire et leur législation aux racontars fabu-

(1) On pourrait au contraire reprocher à la Vulgate des allusions au Christ dans *Is.*, XI, 10 *et erit* sepulchrum *eius gloriosum*, et *Is.* XVI, 1 *emitte agnum Domine dominatorem terrae*.

(2) En général, nul n'ignore que les traductions de saint Jérôme sont tout à fait supérieures, mais l'initiative première avait plus de difficulté et le résultat, surtout pour le Pentateuque, est vraiment admirable.

(3) *Lettre d'Aristée*, éd. Thackeray, en appendice des Septante de Swete; éd. Wendland, Teubner.

(4) C'est ce que dit Hermippus Callimachus (*Fragm. hist. graec.*, III, 47, dans DIOGÈNE LAËRCE, V, 78).

(5) *I Rois*, X, 5.

(6) La lettre est un « panégyrique très convaincu et très chaud du Judaïsme, des Juifs et de la Judée » (VINCENT, *Jérusalem d'après la lettre d'Aristée*, *RB.*, 1908, p. 520).

leux des Grecs. Le récit d'Aristée n'a pas été suspect à Philon (1), ni à Josèphe (2). Il posait les bases de la thèse à laquelle ils ont consacré tant de volumes. Encore cette auréole ne suffit pas à la gloire des Septante. Saint Justin raconta que les traducteurs avaient été isolés dans soixante-douze cellules séparées et que néanmoins tous avaient exprimé le même sens et dans les mêmes termes (3). Le roi dut s'incliner devant ce miracle et reconnaître l'inspiration divine. On montrait même à Pharos, à sept stades de la ville, les ruines des cellules (4) : argument archéologique qui fait rarement défaut à l'appui d'une tradition fausse. Si bien que saint Augustin en conclut qu'en effet la traduction des Septante était inspirée comme le texte original (5).

Notons seulement ici que la tradition chrétienne des cellules, contre laquelle protesta saint Jérôme (6), est sûrement d'origine juive. Elle fit partie de l'apologétique juive avant de figurer dans l'apologie de saint Justin.

Nous ne pensons pas qu'un des artifices de cette apologétique ait consisté à faire des avances au paganisme en employant des termes païens. Dans certains cas les traducteurs, embarrassés, ont ramassé des expressions toutes faites, comme la corne d'Amalthée (7), sans penser que la chèvre Amalthée avait nourri Zeus. Les noms des constellations leur ont paru obscurs. Après avoir mis les Pléiades ils ont nommé, à tort, mais sans intention, Hespéros et Arcturus (8). La Vulgate de saint Jérôme contient bien un « tas de Mercure » (*Prov.*, XXVI, 8) étranger à l'hébreu et au grec.

La lettre d'Aristée, connue de Philon (9), ne paraît pas à Bousset antérieure à l'an 40 av. J.-C. (10), mais elle se placerait plutôt vers l'an 200, avant la conquête de la Palestine par les Syriens. L'auteur a paru au P. Vincent (11) décrire une Jérusalem et un temple antérieurs à la persé-

(1) *De vita Moysis*, II, § 25 ss.
(2) *Ant. Prooem.* 4; XII, II, 2; *c. Ap.* II, 4.
(3) *Apologie*, I, 31.
(4) *Cohort. ad Graec.*, XIII.
(5) *De doctr. christ.*, II, 15; *De civ. Dei* (XVIII, 43) : *Qui si, ut fertur multique non indigni fide praedicant...* puis vient l'histoire des cellules. Même s'ils avaient collaboré entre eux, il faudrait préférer leur autorité à celle d'un homme quelconque. N'osant rejeter l'hébreu, Augustin admet une double inspiration : *Spiritus enim qui in Prophetis erat, quando illa dixerunt, idem ipse erat etiam in Septuaginta viris, quando illa interpretati sunt* (*PL.*, XLII, 604).
(6) *Prol. in Pent.* : *nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo extruxerit.*
(7) *Job*, XLII : Ἀμαλθείας κέρας.
(8) *Job*, IX, 9, les Pléiades sont transposées.
(9) *Vita Mosis*, II, 25-44.
(10) Bousset-Gress., p. 27 s.
(11) Cf. *Vincent*, *RB.*, 1908, p. 525 et 1909, p. 574 s. — P.S. Nous maintenons cette date contre les menus arguments de M. E. Bickerman, dans *Die Datierung des Pseudo-Aristeas* (*ZnTW.*, 1930, p. 280 ss.). L'auteur se prononce pour l'intervalle de 145 à 127 av. J.-C., le *terminus a quo* étant fixé par l'apparition de certains mots, usages, expressions. Cette érudition est précieuse, mais nos sources sont trop réduites pour faire foi sur la première introduction de ces nouveautés.

cution. Son dessein évident de flatter les Lagides et de leur inspirer l'estime des Juifs de Jérusalem ne s'expliquerait pas à une époque plus basse. Depuis lors les Septante vieillards furent regardés comme les auteurs de toute la version grecque, qui porte encore leur nom. On pourrait la nommer le grec alexandrin, ce qui la distinguerait suffisamment des versions nées en Asie d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque, mais non pas peut-être des autres versions ou fragments de versions dont a parlé Origène.

Quels livres comprenait-elle? Assurément tous ceux qu'on tenait pour sacrés à Jérusalem. Le petit-fils du Siracide y a ajouté la traduction de l'œuvre de son grand-père, et le premier livre des Macchabées fut aussi traduit en grec de très bonne heure.

L'Esprit souffle où il veut. Il était dans les desseins de la Providence de préparer les voies à l'inspiration du Nouveau Testament composé en grec, en accordant déjà la grâce de l'inspiration à un auteur juif écrivant en grec. Nous le savons par le fait de la Sagesse qu'aucun exégète catholique ne tient plus pour une traduction de l'hébreu (1). Ce point acquis, on ne voit pas pourquoi le même charisme n'aurait pas été donné à un Alexandrin pour compléter le livre d'Esther ou de Daniel, ou pour écrire de nouveau les événements macchabéens dans le second livre des Macchabées. C'est dire qu'on ne croyait pas alors à Alexandrie que la collection des livres saints fût définitivement close, en d'autres termes qu'il n'y avait pas de Canon. Si nous avons constaté qu'il n'existait pas à Jérusalem d'autorité pour régler ce point, comment aurait-elle existé à Alexandrie (2)? On ne s'explique pas pourquoi certains exégètes catholiques ont tenu si fortement pour l'existence d'un canon alexandrin. Pensaient-ils donc que l'Église devait nécessairement recevoir du judaïsme le catalogue de ses livres inspirés? Mais on voit par Philon qu'il ne se souciait nullement d'imposer des limites à l'inspiration divine (3). Les Apôtres, instruits par Jésus-Christ, ou après sa mort par le Saint-Esprit, n'avaient pas à se régler sur leurs opinions, comme l'a dit excellemment le R. P. Merk (4).

(1) Le R. P. Merk a réformé sur ce point l'opinion intransigeante du R. P. Cornély.

(2) Cornely, *Introductio generalis*, p. 57 : ingenue fatebimur, ignorari quidem, qua auctoritate freti ita egerint, recte autem eos egisse demonstrari ex eo, quod Apostoli, ut mox videbimus, integrum canonem Alexandrinum approbaverint. On ne peut guère faire plus ingénument une pétition de principe.

(3) *De vita Mos.*, II, § 188-191.

(4) Sous le patronage du P. Cornely qu'il rectifie heureusement, p. 29 s., de l'*Introductio : Testimoniorum vel scriptorum Iudaicorum auctoritas qua talis nulla est pro nobis.* — Les *Institutiones biblicae* de l'Institut biblique parlent encore de l'*auctoritas Alexandrinorun de canone* (p. 19), mais elles lui ôtent toute valeur en concluant que les doutes des Alexandrins n'ont pas été résolus par la synagogue, mais par le Christ et les Apôtres : *haec autem dubia demum soluta esse non a synagoga*, etc. — *Exit canon alexandrinus!*

CHAPITRE XX

LA RELIGION HELLÉNISTIQUE EN ÉGYPTE ET LE JUDAÏSME

La traduction des Livres Saints en grec ouvrait à la religion révélée l'accès de l'Occident. L'hébreu était une langue morte en Judée, et ne se survivait que dans la branche phénicienne, bientôt chassée de Tyr et de Sidon, réfugiée à Carthage pour s'éteindre lentement dans les villages puniques. L'araméen que parlaient encore les Juifs était remplacé en Orient comme langue internationale par le grec, qui pénétrait jusqu'à la cour des Parthes où l'on jouait Euripide sur la scène des Arsacides.

Nous n'avons pas dissimulé ce qu'il y avait de puéril dans la prétention des Juifs de rivaliser avec les Grecs dans l'ordre humain; nous avons maintenant à rendre hommage à leur fidélité envers Dieu qui les rendit zélés pour sa cause.

Si le trésor de la Parole de Dieu est pour son peuple le plus glorieux des privilèges, il n'est pas réservé à lui seul. Ce qui lui est réservé, et par là le don de la Sagesse demeure un privilège, c'est d'être l'instrument de Dieu dans la diffusion de cette lumière, eux

> par qui la lumière incorruptible de votre Loi
> devait être donnée au monde (1).

Le judaïsme alexandrin n'est pas moins fier de la Loi que celui de la Terre promise. Mais il se sent la mission d'en être l'apôtre, de la faire connaître et de la prêcher parmi les Grecs.

Convaincus d'une foi vraiment admirable que la vérité religieuse qu'ils possédaient se répandrait sur le monde entier, les Juifs alexandrins devaient naturellement entamer la polémique en Égypte, et contre la forme spéciale qu'y avait prise le polythéisme. C'est ce qui fut réalisé par un livre exempt de toutes les falsifications que nous avons signalées, car ce n'était point un faux de la part de l'auteur de prêcher la Sagesse au nom de Salomon, le type du Sage.

(1) *Sap.*, XVIII, 4.

§ 1er *La religion gréco-égyptienne.*

Le royaume des Lagides fut un des théâtres les plus en vue du syncrétisme religieux qui suivit la conquête d'Alexandre.

Le dieu égyptien Sarapis en est le type principal, s'il est vrai que l'érudition la plus récente ait fait sortir son histoire de l'obscurité dont l'avait entourée à dessein la politique de Ptolémée Soter, le premier maître grec de ce pays.

Le mouvement vers l'unité qu'Alexandre imprima au monde grec s'était fait sentir en Égypte depuis des siècles. Aussi loin qu'on peut remonter, chaque nome ou district avait son dieu. Mais quand la vallée du Nil obéit au même sceptre, le dieu Râ d'Héliopolis fusionna avec le dieu Amon de Thèbes, et le Phtah de Memphis se trouva comme coincé entre ces deux grands seigneurs qui n'en faisaient plus qu'un seul. Un autre dieu régnait sur toute l'Égypte : c'était Osiris, le dieu des morts, tous rangés sous son sceptre au delà de l'Occident. Nos maîtres de l'Égyptologie nous disent qu'il s'était opéré une fusion entre Osiris et le dieu Apis de Memphis. Son nom, contracté comme sa personne, était Osorapis. Ce n'était pas précisément un Apis mort, mais la divinité représentée par tous ces Apis successifs, identifiée avec le dieu Osiris. Les Grecs qui connaissaient Memphis avaient entendu parler de lui; ils le nommèrent Sarapis. On racontait que Ptolémée Soter avait été averti en songe de faire venir le dieu de Sinope, une colonie grecque du Pont-Euxin (1). En réalité on ne ramena que sa statue, œuvre du grec Bryaxis. L'Égypte, autrefois si riche en artistes qui savaient rendre, par un vigoureux réalisme d'exécution, l'expression d'une personnalité ou d'une idée, était figée dans la reproduction des poncifs anciens. La sculpture grecque, alors dans tout son éclat, fournit le type et sut traduire cette divinité multiforme qui était à la fois Zeus, Hadès, Osiris, Dionysos, le Soleil, Asclépios. Les plus grands dieux étaient donc réunis dans ce type nouveau : ceux de l'Égypte et ceux de la Grèce. Manifestement Ptolémée, politique consommé, avait entendu donner le même dieu à ses deux peuples, aux Égyptiens et aux Grecs; c'était les inviter à confondre leurs intérêts, à s'unir plus étroitement. Mais il semble qu'il faille ajouter : « à son service », et sûrement aussi au service de l'hellénisme (2). Car il serait bien étrange que les Grecs, venus en conquérants, aient abdiqué toute prétention dominatrice pour se fondre complètement avec le peuple du pays. Les premiers Ptolémées ne se contentèrent pas de cette riche proie. Leur politique était assez avisée

(1) Tacite, *Histoires*, IV, 83.
(2) J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, II, 2e éd., p. 224 ss.

pour ménager les cultes égyptiens, protéger leurs sacerdoces, leur bâtir des temples, leur fournir des revenus. Mais leurs regards s'étendaient au delà de la vallée du Nil, et s'ils entendaient bien s'y installer solidement et la rendre inexpugnable, leur intention secrète était de se servir de cette admirable base pour établir leur hégémonie sur toutes les monarchies issues de l'Empire d'Alexandre. Sarapis était le dieu qu'il leur fallait pour cela, assez égyptien pour être accepté en Égypte, assez grec pous s'imposer au dehors. Mais toujours un dieu noyé dans la nature. Un oracle interrogé sur ce qu'il était répondait en son nom :

Le monde céleste est ma tête, mon estomac la mer; mes pieds sont la terre, mes oreilles sont dans l'éther, mon œil perçant est la claire lumière du Soleil (1).

Nous sommes bien loin du monothéisme transcendant du Dieu Créateur du monde; le dieu principal n'est toujours pas le dieu unique et il ne peut se dégager de la matière avec laquelle il se confond par chacune de ses parties. Et qu'est-ce qu'un Dieu qui a des parties?

Tel est le premier phénomène de la transformation de la religion égyptienne à l'époque hellénistique. Ce n'était point un véritable progrès dans la connaissance de Dieu, ni même un affaiblissement du paganisme.

A côté de Sarapis, les rois Lagides se firent une place avec une décision plus rapide que les autres souverains macédoniens. Nous autres modernes avons peine à comprendre qu'on ait adoré comme des dieux les souverains du pays non seulement après leur mort, qui permettait d'imaginer une apothéose, mais encore de leur vivant.

Et c'est précisément dans un siècle de lumière, après l'épanouissement de la philosophie et des arts de la Grèce, que cette étrange aberration prévalut. La décadence des cités, où un chacun était sacrifié à des intérêts collectifs, avait émancipé les individualités les plus originales. Des guerres constantes les avaient mises en valeur. Désormais l'intelligence du prince, son esprit politique, ses qualités militaires, le faste de sa cour, le mettent dans un rang à part, au-dessus de l'humanité, tout proche des dieux. Alexandre avait osé franchir le dernier échelon qui l'introduisit dans l'Olympe. C'est en Égypte que s'était opérée cette métamorphose qui était une apothéose, dans l'oasis d'Ammon dont le dieu l'avait déclaré son fils. Le conquérant n'ignorait pas que les anciens rois d'Égypte avaient été regardés comme des dieux, et dès leur naissance, par le privilège du sang divin qui coulait dans leurs veines, et qui se conservait plus pur par l'union du roi avec une de ses sœurs. Il était donc assuré d'avance de l'humble hommage des Égyptiens et aussi des

(1) MACROBE, *Saturnales*, I, 20, 17.

Orientaux qui se souvenaient des honneurs divins rendus aux rois de Chaldée : c'est depuis peu d'années que l'on a trouvé dans le sépulcre des rois d'Our les restes des victimes humaines immolées pour leur rendre dans la tombe les mêmes hommages qu'ici-bas. L'œil toujours fixé sur Athènes, le roi macédonien craignait le sourire ironique et les sarcasmes des gens d'esprit; ils ne lui furent pas épargnés en secret. Les Égyptiens n'eurent pas de ces scrupules.

L'adoration du roi prit un développement à rendre jaloux l'antique Amon-Râ et Sarapis lui-même.

Créature du souverain, Sarapis aurait eu mauvaise grâce à lui disputer ses fidèles. D'autant qu'en Égypte on accordait plus facilement la prérogative divine. Les qualités personnelles du souverain, l'exercice du pouvoir, n'étaient pas nécessaires pour participer à la divinité. Le roi grec éprouvait quelques scrupules à dire aux gens : Adorez-moi, je suis votre Dieu. Alexandre avait fait parler l'oracle d'Amon. Chaque Ptolémée laissait faire les prêtres. Il était d'autant plus intéressé à soutenir leurs privilèges que ce clergé était le sien, celui qui faisait connaître au peuple quelles cérémonies on lui devait consacrer.

Ce fait de l'apothéose d'un vivant a été mis en pleine lumière par la découverte déjà ancienne du fameux décret de Canope (1). Il est daté de la neuvième année de Ptolémée III (239/8 av. J.-C.). Déjà Alexandre a son prêtre, Ptolémée Soter aussi, et aussi les dieux adelphes, Philadelphe et Arsinoé. A ce moment Ptolémée III et Bérénice sont proclamés dieux à leur tour. Le décret est émis par les grands prêtres et les prophètes et ceux qui pénètrent dans leur sanctuaire secret pour la vestition des dieux, par les Ptérophores, les Scribes sacrés et les autres prêtres (2).

Ce grave personnel est d'accord pour rappeler tout ce que Ptolémée et sa femme-sœur ont fait pour les dieux du pays. On a résolu d'augmenter les honneurs qui leur sont rendus, et aux dieux frères leurs parents, aux dieux sauveurs leurs grands-parents. On célébrera donc très solennellement la fête du dieu Ptolémée Évergète le 5 et le 25 de chaque mois en souvenir de sa naissance qui fut cause de tant de biens pour tous les hommes, et de son accession au trône; de plus, une fête le 9, probablement à l'anniversaire de la reine. Une fois par an, au lever de l'astre d'Isis (Sirius), une grande assemblée sacrée aura lieu dans tout le pays

(1) En 1868; les hiéroglyphes en haut, le grec en bas, le démotique sur le côté (DITTENBERGER, *Or. graeci.*, I, 93, n° 56); on a découvert depuis deux autres exemplaires.

(2) Ces termes nous renseignent sur le vocabulaire employé par les Septante pour traduire la Bible hébraïque. Les prophètes étaient ceux qui expliquaient les oracles et les légendes sacrées, les hiérogrammates rédigeaient les inscriptions; on ne sait quel était l'office des Ptérophores, peut-être ceux qui agitaient de grandes plumes pour préserver des mouches les dieux portés en procession.

durant cinq jours avec un ensemble de rites qui marquent bien un hommage rendu à des dieux : procession la tête couronnée, sacrifices et libations, enfin tout ce qui sied en pareil cas.

Voici maintenant un trait particulier d'apothéose. Les prêtres ajoutent que la princesse royale Bérénice a passé chez les dieux étant encore vierge; on la proclame déesse et on institue un culte en son honneur comme pour Tafnè la fille du Soleil; on lui consacre une idole, c'est-à-dire une statue dorée et ornée de pierres précieuses qui sera établie dans le sanctuaire de chacun des temples du premier et du second rang.

La jeune Bérénice, assimilée par le culte à la déesse Tafnè la fille du Soleil, c'est un exemple assez complet du syncrétisme qui mêlait non seulement les divinités entre elles, mais aussi les principes eux-mêmes des cultes naturalistes et des cultes rendus à la personne humaine.

Grâce à ces combinaisons, Grecs et Égyptiens étaient donc d'accord pour adorer les forces de la nature et les personnes de race royale auxquelles les prêtres avaient décerné l'apothéose.

§ 2. — *La réaction du Judaïsme.*

Cependant une classe d'hommes protestaient.

Le Juif fraîchement arrivé de Palestine, échappé d'un pays pauvre où les sciences n'étaient pas cultivées, où l'art était interdit par la religion, se sentait supérieur pourtant à ceux qui l'entouraient par sa foi religieuse. Instruit par ses prophètes, il savait qu'il n'existe qu'un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, auquel seul était dû un hommage profané à ses créatures. Il résolut d'attaquer l'erreur de front, et il le fit avec la même énergie que les anciens hommes de l'esprit dans Israël. Non pas cependant avec la même rudesse, car il ne pouvait méconnaître ce que le monde gréco-égyptien contenait de valeurs rationnelles. Il s'agissait donc de ne point paraître irréductible au progrès, de s'assimiler plutôt ce qu'il avait de légitime, précisément pour en poser le fondement solide dans une saine connaissance de Dieu. C'est en particulier ce que fit l'auteur du Livre de la Sagesse qu'on a attribué à Salomon, mais qui est l'œuvre d'un Juif vivant en Égypte avant Philon. On n'aurait pas dû s'y tromper, si l'on avait suivi avec attention la parfaite adaptation de la polémique monothéiste à l'état religieux de l'Égypte sous les Ptolémées.

C'est en effet l'explication stoïcienne, telle que nous l'avons indiquée, qui est prise à partie. Les prophètes n'avaient pas manqué de relever cette erreur grossière qui consistait à rendre à des créatures l'hommage qui n'était dû qu'au Créateur. Les astres, devant la divinité desquels

Platon lui-même s'est incliné, étaient de pauvres rivaux pour Iahvé : On lisait déjà dans Isaïe :

> A qui donc me comparez-vous, que je lui sois pareil? dit le Saint.
> Qui a créé ces choses?
> Levez les yeux en haut et regardez :
> Celui qui fait marcher en ordre leur armée et qui les appelle toutes par leur nom, et à cause de la grandeur de sa puissance et de l'énergie de sa force, pas une ne fait défaut (1).

Mais l'analyse de la Sagesse est plus subtile et suit presque point pour point le système stoïcien :

> Ils ont regardé le feu, le vent, l'air mobile, le cercle des étoiles, l'eau impétueuse, les flambeaux du ciel, comme des dieux gouvernant l'univers (2).

On dirait même — et ce trait est nouveau — que l'auteur se prête par condescendance aux raisons qui ont séduit l'âme grecque éprise de beauté, afin de diriger ce noble instinct vers son but véritable :

> Si, charmés de leur beauté, ils ont pris ces créatures pour des dieux, qu'ils sachent combien le maître l'emporte sur elles; car c'est l'auteur même de la beauté qui les a faites (3).

Même l'indulgence va plus loin. Si les stoïciens s'égaraient, ils partaient du moins d'un sentiment louable : ils cherchaient partout le divin (τὸ δαιμόνιον) et prononçaient volontiers le nom de Dieu, qu'ils profanaient en l'appliquant à la nature et à ses divers éléments. La Sagesse leur tient compte de leur bonne intention :

> Ceux-ci pourtant encourent un moindre reproche, car ils s'égarent peut-être en cherchant Dieu et en voulant le trouver (4).

L'auteur n'est même pas insensible à cette ardeur des recherches scientifiques qui s'est emparée de l'esprit grec depuis les jours lointains de Thalès, qui anime surtout l'école d'Alexandrie, et qui est sa seconde caractéristique avec le goût du beau, la seconde voie qui devrait le conduire à Dieu, auquel on va par le vrai comme par le beau :

> Occupés de ses œuvres, ils en font l'objet de leurs recherches, et s'arrêtent à l'apparence, tant ce qu'ils voient est beau! D'autre part ils ne sont pas non plus excusables, car s'ils ont acquis assez de science pour arriver à connaître le monde, n'en ont-ils pas connu plus facilement le Maître? (5).

(1) *Is.*, XL, 25 s.
(2) *Sap.*, XIII, 2.
(3) *Sap.*, XIII, 3.
(4) *Sap.*, XIII, 6.
(5) *Sap.*, XIII, 7-9.

Avec quel tact ce Juif pénétré d'admiration pour les arts et la science des Grecs rend hommage à leurs dons! Il n'en condamne que le mauvais usage. Cette apologétique insinuante est certes plus souple que l'attaque directe des prophètes hébreux. Elle ne dit pas encore nettement, comme saint Paul, que les païens « ont connu Dieu (1) », mais elle le suppose, puisqu'elle leur reproche seulement de ne l'avoir pas connu plus aisément, entendant sans doute *connaître* au sens sémitique d'une connaissance effective qui ne va pas sans amour.

L'auteur inspiré, si soigneux de ne pas condamner pêle-mêle la recherche du vrai et du beau avec l'erreur religieuse, retrouve toute la vigueur impitoyable des anciens Hébreux pour réprouver l'idolâtrie :

> Mais ils sont bien malheureux, ils mettent leur espérance en des objets sans vie, ceux qui ont appelé dieu des ouvrages de la main des hommes, de l'or et de l'argent travaillés avec art, des figures d'animaux ou une pierre inutile (2).

Encore est-il qu'il s'abstient de l'ironie dont Isaïe accablait le misérable artisan fabriquant une idole avec le déchet du bois brûlé pour cuire son pain. Il ne méconnaît pas la séduction de l'œuvre d'art qui est devenue un des attraits de l'idolâtrie, alors qu'autrefois la piété païenne s'enflammait de préférence pour des morceaux de bois (*xoana*) à peine dégrossis, même dans l'Hellade.

Et à ce propos il découvre une des causes de l'idolâtrie dans le culte d'un mort devenu dieu. Ne dirait-on pas qu'il a été témoin attristé d'un cas semblable à celui de la jeune Bérénice, enlevée vierge à l'amour de ses parents, les dieux Évergètes? Ne peut-on voir une allusion à un décret comme celui de Canope dans ces lignes mordantes :

> Un père accablé par une douleur prématurée a façonné l'image d'un fils qui lui a été trop tôt enlevé, et cet enfant qui était mort, il s'est mis à l'adorer comme un dieu, et il a institué parmi les gens de sa maison des rites pieux et des cérémonies (3).

Et ce n'est pas assez, l'aberration va plus loin, le prince est adoré de son vivant et de tout son royaume, grâce aux images, le Juif ne l'ignore pas :

> On façonnait une image visible du roi vénéré afin de rendre à l'absent des hommages aussi empressés que s'il eût été présent.

Erreur lamentable en vérité, mais d'autant plus qu'elle comportait

(1) *Rom.*, II, 21.
(2) *Sap.*, XI, 10.
(3) *Sap.*, XIV, 15.

une réussite exquise de l'art, sur laquelle l'auteur ne ferme pas les yeux. Habitant l'Égypte, il n'est plus un Barbare :

> L'artiste en effet, désireux de plaire au maître puissant, épuise tout son art à embellir le portrait. Et la foule des hommes, séduite par l'élégance de l'œuvre, regarda comme un dieu celui qui naguère était honoré comme un homme (1).

Si nous ne pouvons mettre ici un nom propre antérieur au livre de la Sagesse, cette même Égypte créera, quelques siècles plus tard, un type d'art fameux et un cas d'idolâtrie sans vergogne dans la personne du favori d'Hadrien, Antinoüs. Déjà l'auteur trouvait abject le culte du prince vivant, fût-il d'ailleurs un roi apte au gouvernement et quel que fût le génie du sculpteur.

Au temps où il écrivait, les rites des mystères étaient pratiqués en Égypte. Ceux d'Isis y étaient chez eux, et n'étaient pas sans tares morales, comme le prouva plus tard le fait bien connu qui tomba sous la justice de Tibère (2). Ceux d'Éleusis étaient peut-être célébrés déjà selon un rite spécial. Théocrite a reflété dans l'amusant caquetage de coquettes venues de loin leur tendre dévotion pour Adonis (3). Cybèle et Attis n'étaient pas des étrangers. On veut nous faire accroire que les sentiments les meilleurs de l'âme religieuse se conservaient et se développaient dans les mystères. Ce n'était pas le sentiment de l'auteur de la Sagesse, qui préludait au jugement sévère des Pères de l'Église, car il semble bien viser des abus contemporains existant en Égypte :

> Célébrant des cérémonies homicides de leurs enfants ou des mystères clandestins et se livrant aux débauches effrénées de rites étranges, ils n'ont plus gardé de pudeur ni dans leur vie ni dans leur mariage (4).

Peut-être ces sacrifices d'enfants sont-ils ceux que l'auteur a déjà reprochés aux habitants du pays de Canaan, mais après tout il se peut que ces pratiques aient existé en Égypte au Ier siècle avant Jésus-Christ. Elles se sont perpétuées à Carthage et même en Hellade dans les rites de la magie, même lorsqu'ils étaient prohibés officiellement. Quant aux débauches effrénées de rites étranges, il suffit de rappeler les mystères de Cybèle et d'Attis; ceux mêmes d'Éleusis offraient des spectacles offensants pour la pudeur. Lorsque les Juifs voyaient dans l'idolâtrie ou plus largement dans le polythéisme une provocation à l'injustice et à l'immoralité, ils raisonnaient comme les meilleurs des païens et avaient sur eux l'avantage d'être logiques en réprouvant des dieux si mal famés.

Enfin, écrivant en Égypte, l'auteur de la Sagesse ne pouvait passer

(1) *Sap.*, XIV, 19 s.
(2) *Ant.*, XVIII, III, 4.
(3) *Les Syracusaines,* idylle XV.
(4) *Sap.*, XIV, 23 s.

sous silence le culte des animaux. Toujours animé de cet esprit de stricte mesure qui peut ressembler à de l'indulgence, on le croirait disposé à excuser ceux qui auraient des égards pour certains animaux utiles à l'homme. Mais l'argument n'en est que plus décisif contre un culte rendu même aux plus stupides :

> Ils rendent un culte aux animaux les plus odieux, lesquels, jugés d'après la stupidité, sont pires que les autres; il n'y a rien en eux qui fasse naître l'affection comme à l'aspect d'autres animaux (1).

On dirait presque qu'il a vu à Deir el-Bahari cette bonne vache qui s'avance comme pour offrir ses mamelles, et qu'il félicite l'artiste de son art intelligent et reconnaissant. Mais adorer des crocodiles!

Telle fut au sein du judaïsme cette protestation d'un monothéisme sûr de lui contre toutes les formes du polythéisme, on peut même dire contre les explications qu'on essayait d'en donner, au temps de cette transformation du paganisme qui suivit la conquête de l'Égypte par Alexandre.

Et cependant l'auteur a conscience de l'infériorité de sa nation dans la pratique des arts et la recherche scientifique. L'histoire d'Israël n'offrait rien de semblable à ce merveilleux développement de l'esprit grec qui a débordé même en Asie et en Afrique. Il s'en rend compte, mais il n'en est pas moins résolu à remontrer aux païens leur erreur grossière, quand ils rendent à des créatures ou à l'œuvre de leurs mains les hommages qu'ils ne doivent qu'à Dieu. D'où lui venait cette assurance? Il la partage avec tout son peuple, et tout son peuple était convaincu qu'elle était fondée sur la révélation de Dieu (2).

(1) *Sap.*, xv, 18 s.

(2) Les Juifs auraient-il opposé Mystère à mystères? Cette question fort intéressante à été soulevée par M. L. Cerfaux, aujourd'hui professeur à l'Université de Louvain : *Influence des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon* (dans *Le Muséon*, 1924, p. 29-88, cf. *RB.*, 1925, p. 150 ss.). En présence de la vague des mystères, dont le paganisme hellénistique aimait à se vanter comme initiant a des doctrines plus sublimes sur la divinité, les Juifs devaient naturellement rivaliser en présentaut leur religion comme un mystère plus sublime ayant ses prêtres pour hiérophantes et sa liturgie comme drame sacré. Philon n'y a pas manqué (*De Cherub.*, 42 s.; 48 et souvent), ni Josèphe non plus (*c. Apion.*, II, xxii, (189) : « Car les pratiques en usage, chez d'autres, un petit nombre de jours, et qu'ils ont peine à observer, les mystères et les cérémonies, comme ils les appellent, c'est avec plaisir, avec une décision immuable que nous les observons toute notre vie ». Mais tout le monde convient, et M. Cerfaux tout le premier, que ce sont là des procédés littéraires, dont le sens profond n'est pas : notre mystère vaut plus que les vôtres, mais : notre religion est bien mieux qu'aucun de vos mystères.

Le thème particulier de M. Cerfaux consiste à soutenir que longtemps avant Philon, avant même la traduction des Septante, et en tout cas sous Ptolémée Philopator (221-204) les Juifs instruits qui se faisaient apologistes se sont posés sérieusement devant les païens comme initiés à un mystère, dont la formule secrète était le gouvernement divin. Le « Mystère » juif n'était donc pas un simple artifice pour la propagande. Les Juifs eux-mêmes étaient persuadés de le posséder. Ce qui pour Philon n'était que littérature lui fut en partie imposé par la tradition de ces prédécesseurs, « plus imbus que lui des principes du mystère » (*l. l.*, p. 77). — Nous ferons simplement observer que cette doctrine secrète était « si peu secrète d'ailleurs que nous la rencontrons un peu partout, comme une recette de propagande très fructueuse », pour nous exprimer comme M. Cerfaux lui-même (*l. l.*, p. 59). Il ne nous paraît pas avoir démontré que les Juifs se soient risqués dans cet engrenage. Des mots, rien de plus.

CHAPITRE XX

PHILON D'ALEXANDRIE (1).

On ne saurait donner en quelques pages une idée même sommaire de la doctrine de Philon (2). Ce serait beaucoup de se rendre compte de son attitude envers la Bible et envers l'hellénisme.

§ 1er. — *Son but et ceux auxquels il s'adresse.*

Quand Philon naquit à Alexandrie vers l'an 30 av. J.-C., l'hellénisme était abaissé comme puissance politique devant la fortune de Rome : l'Égypte des Lagides allait perdre son indépendance. Depuis trois siècles que le Judaïsme s'était trouvé en présence de l'esprit grec, il ne s'était rencontré personne pour essayer dans une large synthèse la conciliation qui ne serait pas une capitulation de la foi, qui loin d'obliger la religion juive à rendre les armes mettrait à son service les progrès de cette culture qui éblouissait encore l'Orient, et qui déjà imposait son ascendant à ses vainqueurs.

Ce fut l'œuvre de Philon. Cette synthèse, dans sa pensée, s'en tenait cependant à la philosophie. Philon fut frappé, comme tout le monde, de la supériorité des Grecs dans les sciences et dans les arts, mais cela était secondaire à ses yeux (3). Avec les autres Juifs il se targuait de l'ancienneté du peuple élu qui lui assurait la supériorité dans l'histoire. Cependant l'histoire l'intéressait peu ; la poésie, seulement dans la mesure où

(1) Les textes d'après l'édition de la librairie Reimer, par les soins de Léop. Cohn et Paul Wendland, puis (à partir du vol. VI) de Sigfried Reiter. Nous citons d'après les petites coupures de cette édition. Le vol. VII : *Indices ad Philonis Alexandrini opera, composuit Ioannes* Leisegang (1926 et 1930). Traduction allemande encore incomplète par Cohn et Heinemann en cinq volumes (le premier épuisé), qui sera complète en sept. — Zeller, III, 2, 4e éd. p. 385-467 ; Schürer, 4e éd., III, p. 633-716, Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments...* Jena, 1875 ; Ritter, *Philo und die Halacha,* Leipzig, 1879 ; James Drummond, *Philo Judaeus.* Londres, 1888 ; Edmond Stein, *Die allegorische exegese des Philo aus Alexandreia,* Giessen, 1929. Ém. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* Paris, 1908.

(2) Spécialement pour le Logos, cf. *RB.*, 1923, p. 321-371.

(3) *De Gigantibus* (58-61) : il distingue trois classes d'hommes : ceux qui sont nés de la terre, ne s'attachent qu'aux jouissances du corps ; ceux qui sont nés du ciel ont du goût pour les choses de l'esprit et pour les arts ; les hommes de Dieu sont les prêtres et les prophètes, qui élisent leur demeure dans le monde spirituel.

elle touchait à la religion et à la morale. Son âme était profondément religieuse, éprise de la connaissance de Dieu, pour s'attacher à lui et observer ses lois, avec un goût décidé pour la philosophie, métaphysique et psychologique. Convaincu d'une foi ardente de la vérité de la religion des Juifs, révélée par Dieu, il s'avouait à lui-même que le livre qui contenait surtout cette révélation, la Loi de Moïse, était étranger aux problèmes qui avaient si passionnément préoccupés les Grecs, à ces analyses délicates où ils avaient excellé. Eux cependant n'étaient pas parvenus à rendre un culte au seul Dieu véritable. Ne fallait-il pas tenter de réunir les deux avantages, de s'assimiler les conquêtes de l'esprit humain et de les employer à rehausser le livre ancien de tout l'éclat d'une pensée hardie, pénétrante, subtile, exprimée dans les termes les plus propres à la rendre accessible à tous? Ce fut sans doute ce qui tenta Philon. Très épris de l'exercice de la raison, quoique bien décidé à ne lui donner que le second rang, au service de la vérité révélée, la seule règle qui assignât à toutes les théories leur valeur, il est le premier des théologiens.

Quelle méthode s'offrait à lui? Faire un corps des philosophies grecques et les rapprocher de la Loi, il n'y fallait pas songer. Aucune conciliation ne débute par l'exposé des points de friction. Ces points existaient déjà si sensibles entre les systèmes grecs, que c'était la principale cause qui paralysait l'action de la philosophie sur l'opinion. Si Philon avait fait un choix, il n'aurait pas hésité à sacrifier Épicure. Mais il trouvait à prendre un peu partout et n'avait pas intérêt à exclure tout à fait des écoles en opposition avec ses maîtres préférés.

Les sceptiques étaient en apparence aux antipodes de sa foi ardente; il appréciait cependant leurs arguments moqueurs contre l'indépendance de la raison qui se croyait l'arbitre de la vie, et s'en servait, comme fera Pascal, pour frayer les voies à la révélation.

Les cyniques devaient lui déplaire par leur individualisme forcené qui choquait l'instinct grégaire de son nationalisme, car son cosmopolitisme n'allait pas jusqu'à nier les bienfaits de la société (1). Toutefois la guerre déclarée qu'ils faisaient au plaisir l'invitait à les prendre pour auxiliaires.

Les raisonnements abstraits d'Aristote dépassaient la portée de son esprit plutôt pratique; une prétention de fonder une morale uniquement sur la raison ne pouvait que lui déplaire; mais comment se passer d'une analyse des vertus et des vices si sage, et qui avait ramené d'avance au bon sens certaines outrances des Stoïciens? Ceux-ci étaient cependant ses maîtres, par l'élévation de leurs sentiments, leur estime unique de la vertu. Et s'il a compris l'opposition radicale de leur panthéisme avec la

(1) *De migratione Abr.*, 88-90.

doctrine de l'unité de Dieu, proclamée par toutes les pages de l'Écriture, le dualisme si ferme de Platon remédiait à cette erreur fondamentale de la philosophie la plus répandue.

Il y avait donc partout à prendre, encore plus à laisser. Indiquer théoriquement cette élection eût été une tâche trop ardue. Bien plus, il ne convenait pas au philosophe-prophète de reconstruire une discipline profane pour la mettre en présence de la sagesse de Dieu.

Celle-ci seule comptait. C'était elle seule qui dispensait la lumière, rendue plus perceptible par l'usage des sciences subordonnées.

Le plus simple était par conséquent de reprendre l'étude de la Loi avec un esprit nouveau, dans une série de commentaires enrichis de tous les trésors de la philosophie, où Philon se flattait donc d'introduire des éléments utiles, dus moins à ses recherches qu'à une inspiration d'en haut (1) : Dieu lui-même continuait ainsi son œuvre.

A qui Philon s'adressait-il tout d'abord? On pourrait penser qu'il se proposait d'amener les Gentils à la lumière de la Loi, de leur en inspirer le respect en la défendant contre leurs attaques, de les gagner enfin au Judaïsme, à tout le moins d'arracher leur admiration par l'étendue de son savoir, la mise en œuvre géniale de tant d'éléments dispersés. S'il a nourri cette espérance, il s'est cruellement trompé. Lui-même a si bien senti la répulsion des Gentils pour le Judaïsme, que leur conversion, qu'il attendait malgré tout, devait être un prodige de la vertu divine (2). S'il avait eu en vue les Gentils, n'aurait-il pas reproduit les appels qu'Isaïe leur adressait déjà? N'aurait-il pas insisté sur tant de pages admirables, d'un universalisme plus propre que les prescriptions légales à leur persuader de croire en Dieu? Aussi bien je ne sache pas qu'il ait eu recours pour les séduire à ces prétendus textes des maîtres du paganisme dont des faussaires avaient fait les prédicateurs du Dieu unique.

Il semble donc que Philon a écrit surtout pour les siens. Il a parfaitement compris que la sauvegarde du peuple juif était la pratique de la loi de Moïse. Sur ce point, sa croyance est exactement celle des Juifs palestiniens : le salut est dans la Loi. Il n'en est pas moins convaincu qu'un Pharisien après la ruine du Temple, puisque son attention se porte on peut dire uniquement sur la Loi. Il ne commente qu'elle, et il est rare qu'il s'appuie sur les autres Livres Saints (3).

(1) *De Cherubim*, 27 : « J'ai appris quelque jour une explication plus remarquable, de mon âme habituée à subir souvent l'action divine et à recevoir (ainsi) la connaissance inspirée de ce qu'elle ne sait pas : θεοληπτεῖσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι.

(2) *De execrationibus*, 163 ss. Nous reviendrons sur ce point.

(3) Dans les *Indices* de Leisegang les citations du Pentateuque couvrent quatorze pages : un peu plus d'une demi-page suffit pour le reste. Les psaumes ont la meilleure part avec quinze citations textuelles, Job en a une, Isaïe deux (v, 7 ; XLVIII, 22). En quoi Philon est beaucoup plus d'accord avec le Talmud qu'avec le Nouveau Testament.

Cette préférence accordée à la Loi est la meilleure preuve que Philon est vraiment un Juif parmi les Juifs, et en même temps qu'il s'adressait surtout aux Juifs. Il espère sans doute exercer aussi une bonne influence sur les Grecs, mais c'est surtout dans l'intérêt de ses compatriotes qu'il écrit.

Alors d'où vient qu'il répond à des attaques contre la Révélation? — Mais un apologiste ne sait-il pas qu'il sera surtout lu par ses coreligionnaires, et ne peut-il se proposer avant tout de leur faire du bien?

Quel était donc l'état d'esprit de ces Juifs établis à Alexandrie? Les uns n'étaient pas moins bien intentionnés que Philon, mais n'avaient pas ses lumières. D'autres étaient mordus par le scepticisme grec, et parmi eux, quelques-uns, véritables apostats, étaient devenus infidèles. Si l'on ne pouvait espérer de les ramener au bercail, du moins fallait-il empêcher ces loups de dévorer les brebis. Double péril, d'ignorance et de scandale, auquel Philon veut parer.

Les premiers, selon lui, couraient aussi un grave danger sans s'en douter. Pleins de respect pour la parole de Dieu, ils acceptaient les yeux fermés et prenaient à la lettre tout ce qu'elle semblait enseigner. Ils lisaient que Dieu s'était repenti d'avoir créé l'homme (*Gen.*, VI, 6), et ils en concluaient qu'il n'était pas immuable; on leur parlait de sa jalousie, de sa fureur : il avait donc des passions? Dieu allait et venait, agissait à bras tendu, etc. Il avait donc un corps et des membres?

Plus tard les moines d'Égypte attribuèrent cette erreur à l'abbé Sérapion et, dans un milieu où l'on était d'accord sur la transcendance de Dieu, traitèrent avec indulgence cet excès de simplicité. Philon prend les choses très à cœur (1). Ces simples risquent d'aboutir à de telles aberrations sur la nature de Dieu que ce serait quelque chose comme l' « athéisme » des païens, une négation du vrai dieu. On leur disait que de semblables expressions dans les livres des païens sont des fables impies : comment expliquer que la Loi contienne des termes analogues?

Philon le leur expliquera.

D'autres (2) n'ont pas cette simplicité. Ils ont fort bien vu les difficultés que contient la Loi, mais ils s'en font une arme pour refuser de lui obéir. Ce sont donc des Juifs, et s'ils sont très au courant des fables grecques, c'est qu'ils se sont laissé pervertir, ce sont des Juifs apostats. Leurs

(1) *Quod Deus sit imm.*, § 21 : ἴσως τινὲς τῶν ἀνεξετάστων (des gens qui ne réfléchissent pas) ὑποτοπήσουσι τὸν νομοθέτην αἰνίττεσθαι (ils cherchent donc simplement quelle est la pensée de Moïse)... de même 52... 59... 60...

(2) M. Bréhier (p. 62 ss.) range parmi les adversaires de Philon des Juifs qui tiraient « le polythéisme de l'écriture sainte », poursuivaient « un travail de syncrétisme », donnaient de la Bible une interprétation mythologique, et cite dans ce sens *de post.*, *C.*, § 9, qui parle d'autre chose. On dirait de Juifs qui auraient voulu concilier la Bible et la mythologie. Je ne les rencontre nulle part. Ceux qui voyaient de la mythologie dans la Bible s'en prévalaient pour la rejeter : ce n'est point là du syncrétisme, sinon tout à fait négatif.

objections, ils les ont peut-être entendues sur les lèvres des Gentils; elles les ont d'abord pervertis, mais ils les allèguent à leur tour, et poussent la chose à fond. Ils disent : « Allez-vous encore nous imposer sérieusement les préceptes comme contenant les canons de la vérité elle-même? Voici que les livres que vous dites sacrés contiennent aussi des mythes dont vous avez coutume de rire quand vous les entendez raconter par d'autres (1). » Le Pentateuque est à la fois une histoire et un code : si son histoire est fausse, son code n'oblige pas. Et ces gens bien informés, lisant l'histoire de la tour de Babel et de la confusion des langues, ne voient dans la tentative des hommes primitifs qu'un mythe semblable à celui des Aloades qui avaient entassé Ossa sur l'Olympe, et Pélion sur Ossa (2). Manœuvre insensée, mais moins absurde, car il est moins ridicule pour atteindre le ciel d'entasser des montagnes que des briques. La confusion des langues? Mais un vieux mythe disait aussi que les hommes parlaient tous la même langue, et s'entendaient même avec les bêtes (3). L'objectant va plus loin, et attaque même la valeur morale du récit biblique. Dieu est censé avoir agi dans l'intérêt des hommes : mais quoi de plus contraire à leurs intérêts, même moraux, qu'une semblable confusion?

Il faudra donc que Philon aborde le commentaire de la Bible, non plus seulement pour éclairer des simples, mais encore pour réfuter des apostats. Et il avait aussi à cœur de perfectionner ceux qui étaient déjà éclairés, de leur montrer dans la Loi la voie vers la sainteté intérieure, vers l'union à Dieu.

§ 2. — *Sa méthode : l'allégorie.*

Quelle méthode employer? Dans le cas de la tour de Babel il a estimé que l'explication littérale suffisait (4). Mais ce ne pouvait être une ressource dans tous les cas, puisque c'était précisément le sens littéral qui mettait les simples en danger.

Il fallait donc recourir à une intelligence plus approfondie, qui serait au sens littéral propre ce que la réalité est à l'ombre (5), ce que l'âme est au corps. La lettre de la Loi, c'est le corps. Il faut arriver à l'âme, lui arracher son secret, la contempler elle-même dans sa beauté, mais toutefois sans trop négliger le corps, qui a bien son mot à dire (6).

(1) *De Confus. ling.* 2. Ce sont bien des Juifs qui parlent, puisqu'il s'agit de leur loi ancestrale : οἱ μὲν δυσχεραίνοντες τῇ πατρίῳ πολιτείᾳ, ψόγον καὶ κατηγορίαν αἰεὶ τῶν νόμων μελετῶντες.

(2) *Odyssée,* XI, 314 s.

(3) PLATON, *Politique*, 272 B.

(4) *De confus. ling.*, § 14 et § 190.

(5) *De confus. ling.*, 191.

(6) *De migr. Abr.*, 93 : ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν (les lois positives) σώματι ἐοικέναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα (les sens cachés), etc.

C'est une belle métaphore : il est fâcheux que Philon n'ait pas pris la peine de l'expliquer. Comme il a refusé de faire la synthèse, il faut la poursuivre en parcourant les cas particuliers.

Ce qu'il y a de plus clair, c'est son intention d'exclure le mythe de la Loi. Il a compris l'importance de la mythologie dans les religions païennes, il n'en veut pas (1). Ce sont les mythes qui ont introduit des dieux nouveaux, qui les ont fait agréer par le charme des vers, tandis que les statues flattaient les yeux. Le monde grec avait deux autorités : celle des législateurs, en termes précis, mais dépourvus d'attrait et même de réflexion philosophique ; celle des poètes, agréables, mais corrupteurs de la pensée par des mythes. Moïse, par un trait vraiment divin, a inauguré son Code par le récit de la création, montrant ainsi que « le monde est en harmonie avec la Loi, et la Loi en harmonie avec le monde, de sorte qu'obéir à la Loi, c'est être citoyen du monde (2). » Comment serait-il retombé dans le mythe, la plus détestable des inventions (3) ?

Mais alors, les apparences de mythes?

Pour les païens, il y avait un remède, depuis longtemps employé par les Stoïciens. Décidés à ne pas abandonner les dieux d'Homère, ils ne voyaient qu'une manière de les honorer sans impiété, c'était de les considérer comme des forces naturelles et leurs aventures comme les actions et réactions de ces forces (4). Le mythe n'était plus qu'une allégorie il n'en fallait retenir que le sens caché. Philon semble avoir été dupe de cette échappatoire factice, car il reproche aux poètes d'avoir nommé la terre Koré, Déméter, Plouton, la mer Poseidon, etc. Mais il ne pouvait appliquer souvent la recette, car l'Écriture ne contenait rien d'aussi choquant que le polythéisme et excluait absolument les légendes scabreuses des dieux. Il retient cependant le principe d'une explication allégorique, et spécialement en reconnaissant sous les entités bibliques des êtres naturels. Car la nature aime à se cacher, elle se voile de formes empruntées, on ne peut la découvrir qu'au moyen de l'exégèse allégorique qui soulève le voile (5). Philon ne se contentera pas de recourir à l'allégorie lorsqu'elle paraîtra un remède — on ne prend les remèdes que par nécessité ; — ce sera une sorte d'aliment spirituel. Il procède même, si l'on peut dire, en sens inverse des Stoïciens. Tandis que ceux-ci n'arrivaient qu'à compromettre l'auréole des dieux en les comparant à des phénomènes

(1) *Quod det. pot. insid., sol.*, 125 : ἐν δὲ τῇ τοῦ θεοῦ ποιητικῇ μύθου μὲν πλάσμα οὐδὲν εὑρήσεις. La ποιητική est ici l'enseignement divin supérieur à celui des poètes.

(2) *De mundi opif.*, 1 s., splendide ouverture des commentaires.

(3) *De fuga et inv.*, 42 : κάκιστον μὲν τὸ μυθικὸν πλάσμα.

(4) *Heracliti* (au temps d'Auguste ou de Néron) *quaestiones homericae*, c. 22 : ταύτης τοίνυν τῆς ἀσεβείας ἓν ἐστιν ἀντιφάρμακον, ἐὰν ἐπιδείξωμεν ἠλληγορημένον τὸν μῦθον.

(5) *De fuga et inv.*, § 179 : οἱ μὲν οὖν ἀλληγορίας καὶ φύσεως τῆς κρύπτεσθαι φιλούσης ἀμύητοι...

de la nature, ce seront souvent dans Philon des réalités communes qui devront être interprétées comme des symboles de l'âme et de ses vertus. Ainsi cette fontaine du Paradis qu'on serait tenté de comparer au Nil, et qui signifie la faculté maîtresse (τὸ ἡγεμονικόν) qui répand ses vertus à la manière d'une source. On a fait remarquer que par là encore Philon se conformait à une tendance de l'esprit grec. Mais elle fut beaucoup moins active que celle des Stoïciens. L'allégorie morale a bien pu nommer Héraclès « le Logos partout répandu qui donne à la nature force et habileté (1), » identifier Athéné avec la raison, Aphrodite avec l'incapacité intellectuelle : d'une manière générale, les héros d'Homère demeuraient ce qu'ils étaient, et la carrière d'Ulysse, par exemple, était assez riche en belles leçons morales, qu'il s'agissait seulement de faire ressortir.

Aujourd'hui nous distinguerions plus nettement dans le sens littéral deux modalités : le sens propre et le sens figuré ou métaphorique. Nous proposerions d'employer le mot symbole pour désigner un objet physique nommé pour suggérer une idée conventionnelle, réservant le terme d'allégorie à la pure fiction créée tout exprès dans le même but. Mais Philon emploie les deux mots sans les distinguer, ni marquer leur différence avec les tropes ou métaphores, et il dit encore *hyponoiai*, « conjectures » pour exprimer un sens caché. Tous ces termes sont empruntés au langage usité de son temps. Il s'en sert à profusion, estimant rehausser la Bible en lui découvrant un sens plus profond. Il n'a pas su, comme saint Augustin, se résigner à comparer la Loi à une lyre dont toutes les parties ne rendent pas un son, tout en étant indispensables à la production de l'harmonie. Il a cru plus digne de Dieu, non pour en imposer aux Gentils, mais par une conviction sincère, que la leçon la plus haute fût presque perpétuelle, exprimée par les faits et par les personnes, même par le choix des termes qui les désignent, et il s'est efforcé de découvrir cette leçon en scrutant les étymologies, et même en calculant les nombres, devenus, depuis les néo-pythagoriciens, comme le symbole des idées (2). Il n'a donc pas reculé devant la formule : « presque toute la législation, ou du moins la plus grande partie, a un sens allégorique (3) ».

En sauvant la Bible par l'allégorie, Philon ne s'est-il pas exposé à la compromettre irrémédiablement? Allégorie est souvent synonyme de fiction, comme dans ce Tableau de Cébes (4), si manifestement inventé pour servir de thème à un enseignement moral. La peinture allégorique

(1) *Cornutus*, Cap. XXXI : ὁ ἐν ὅλοις λόγος, καθ' ὃν ἡ φύσις ἰσχυρὰ καὶ κραταιά ἐστιν, cité par Stein, p. 5.
(2) Bréhier, p. 43 s.
(3) *De Josepho*, 28 : σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται.
(4) *Cebetis tabula,* éd. Teubner.

est tout entière destinée à revêtir une idée avec des formes et des couleurs, dans l'espérance, assez chimérique, qu'on l'entendra mieux ainsi; du moins l'attention sera attirée. La fiction est très légitime comme procédé d'enseignement envers des esprits qui ne suivraient pas les réalités pures. Mais est-il permis de reconnaître la fiction dans l'enseignement divin? Philon a lâché le mot, il a même dit : le mensonge (1). Pourtant cette expression était inoffensive dans sa pensée. Il entendait par ce terme excessif éclairer ces simples qui concluaient du texte littéral que Dieu changeait d'idées, éprouvait des passions, avait un corps. Le législateur avait ainsi parlé aux simples de l'ancien temps, auxquels il fallait faire craindre la colère de Dieu et ses jugements. Assurément il savait à quoi s'en tenir sur la nature de Dieu, puisqu'il a dit aussi « Dieu n'est pas comme un homme », cela pour les plus éclairés. Avec les autres il s'est conduit comme un médecin qui ne dit pas la vérité au malade. A proprement parler, il n'est point question ici de mythes, mais de ces termes, exacts quand il s'agit des hommes, qu'on applique à Dieu pour se faire comprendre. Ce sont des anthropomorphismes, et en somme des figures (2). Solution irréprochable. On voit à quoi se réduit le « mensonge ». C'est ainsi que des exégètes modernes ont pu parler d'erreurs matérielles dans la Bible en ayant soin d'exclure les erreurs formelles qui seraient un enseignement contraire à la vérité.

Tout en manœuvrant l'allégorie avec une abondance déconcertante, Philon s'est bien rendu compte de son danger. Si la Bible n'est plus qu'une doctrine spirituelle, la Loi n'a plus d'autorité comme loi positive. Il a répondu clairement et fortement (3) :

Il en est quelques-uns qui regardant les lois telles qu'on les prononce comme des symboles d'entités intelligibles, s'attachent fort à celles-ci et ne tiennent pas compte de celles-là (le précepte énoncé) : je les blâmerais de leur légèreté. Car il fallait prendre soin des deux points : de la recherche exacte des notions invisibles, et d'une observance sans reproche de ce qui tombe sous le sens. Mais à présent, comme s'ils vivaient dans le désert seuls avec eux-mêmes, ou comme s'ils étaient des âmes sans corps, n'ayant aucun lien avec les villes, les villages, les maisons, ni aucunes relations humaines, se mettant au-dessus de ce que les autres trouvent bon, ils étudient la vérité toute nue pour elle-même, alors que la Parole sacrée leur enseigne de s'en tenir à une saine opinion, et de ne rien laisser tomber des mœurs qui ont été déterminées par des hommes divins et meilleurs que nous.

Philon ne se faisait pas illusion sur le zèle des Gentils pour une règle de vie d'après l'interprétation allégorique de la Loi juive. Il y avait

(1) *Quod Deus sit imm.* 64 : μανθανέτωσαν οὖν πάντες οἱ τοιοῦτοι (les simples) τὰ ψευδῆ, δι' ὧν ὠφεληθήσονται εἰ μὴ δύνανται δι' ἀληθείας σωφρονίζεσθαι.

(2) *Quod Deus sit imm.* 71 : τὸ δὲ κυριολογούμενον ἐπ' ἀνθρώπων πάθος ὁ θυμὸς εὐθυβόλως εἴρηται τροπικώτερον ἐπὶ τοῦ ὄντος...

(3) *De Migr. Abr.*, 88-95.

donc de ses compatriotes qui allaient jusque-là, qui renonçaient à la pratique du Judaïsme sous prétexte que les lois n'avaient qu'un sens spirituel.

Ces allégoristes renforcés ne sont sûrement pas les Thérapeutes qui représentent exactement l'idéal de Philon : il est fâcheux qu'il n'ait pas fait mieux connaître ceux qu'il avait en vue. On dirait qu'il les assimile aux cyniques, à cause de leur aversion pour les coutumes reçues. De toute façon ils ont dû être très peu nombreux chez les Juifs.

Ainsi Philon, tout en pratiquant largement l'allégorie, soit pour défendre le texte contre l'accusation de mythisme, soit parce qu'il le jugeait sans cela trop élémentaire, trop pauvre, inutile aux personnes spirituelles, maintenait strictement en principe la valeur du sens littéral, au moins dans la législation. Était-il lui-même toujours fidèle à ce principe?

On a relevé des cas où il semble renoncer à imposer le précepte, et lui préférer un sens allégorique tout à fait en l'air. Ainsi à propos du vêtement pris en gage et qu'il faut rendre le soir (1), ou d'un acte indécent d'une femme (2), les ennemis de la Loi accumulaient des chicanes assez puériles; Philon répond d'abord selon le sens littéral, puis se jette dans le sens allégorique. De même à propos du service militaire (3). Peut-être jugeait-il que n'étant pas jurisconsulte il n'avait pas à se prononcer sur l'application d'une loi, surtout lorsqu'elle était devenue sans objet, les Juifs n'ayant plus la responsabilité des guerres, sauf dans les colonies militaires où il fallait toujours marcher.

Cependant il lui arrive de renoncer nettement au sens littéral, pour atteindre son but principal qui est d'exclure le mythe (4), et cela dans le cas très important de la création de la femme. L'histoire, d'après lui, si on l'envisage telle quelle, serait un mythe. Et Philon prend plaisir à accumuler les objections ironiques et plaisantes contre le choix d'une côte plutôt que d'une autre pour en tirer la femme. Il lui faut donc recourir à un sens allégorique. Mais il ne le fait pas sans suggérer que ce terme de côte lui-même nous y conduit. On dit « des flancs » pour dire de la force; un athlète a des flancs et de même un chanteur (5). Adam qui est l'intelligence a émis la sensation qui est une de ses énergies. Nous sommes donc en présence d'une métaphore (6), greffée sur une allégorie.

Il y a donc sûrement dans la pensée de Philon — quoique très obscuré-

(1) *De somniis*, I, 102 à propos de *Ex.* XXII, 26 s.
(2) *De special. leg.*, III, 178 à propos de *Dt.* XXV, 11 s.
(3) *Dt.* XX, 5-7, *de agricultura*, 157.
(4) *De agricult.*, 97 : ἐν δὲ ταῖς δι' ὑπονοιῶν ἀποδόσεσι τὸ μὲν μυθῶδες ἐκποδὼν οἴχεται, τὸ δ' ἀληθὲς ἀρίδηλον εὑρίσκεται.
(5) Nous dirions des muscles et des poumons.
(6) D'après Cajetan, ni sens littéral, ni allégorie pure, mais parabole (*Comm. ad h. l.*).

ment —, quelque chose comme notre distinction entre le sens littéral propre et le sens figuré. Si le sens littéral propre est impossible, il faut recourir à un autre sens, une *hyponoia* quelconque, étant bien entendu que ce sens est celui du législateur et par conséquent aussi de Dieu.

Aussi bien Philon a expressément formulé sa théorie. C'est le législateur lui-même qui nous a mis sur la voie d'un sens métaphorique en choisissant des termes qui le suggèrent; il nous a donc pour ainsi dire invités à recourir à une explication figurée (1).

Ainsi Philon tenait fermement — en principe — pour la véracité de l'Écriture. On ne peut dissimuler qu'en fait il détournait les esprits de son enseignement normal en y substituant sa pensée propre, alimentée par la philosophie, qu'il croyait beaucoup plus utile à l'homme spirituel que le sens littéral.

Aussi n'est-ce pas seulement pour défendre l'Écriture qu'il a eu recours à l'allégorie : il s'en est servi systématiquement pour y trouver une histoire du salut. C'est comme une nouvelle manière d'entendre la protection accordée par Dieu au premier homme et aux patriarches, en elle-même cependant suffisamment édifiante. Cela devient, comme a dit M. Bréhier, « la narration intérieure des états de l'âme » (2). Nous reproduisons cette esquisse : « La Genèse dans son ensemble jusqu'à l'apparition de Moïse représente la transformation de l'âme humaine d'abord moralement indifférente, puis se tournant vers le vice, et enfin, quand le vice n'est pas inguérissable revenant par degré jusqu'à la vertu. Dans cette histoire, chaque étape est représentée par un personnage. Adam (l'âme neutre) est attiré par la tentation (Ève) elle-même séduite par le plaisir (serpent); par là l'âme engendre en elle l'orgueil (Caïn) avec toute la suite des maux; le bien (Abel) en est exclu, et elle meurt à la vie morale. Mais, quand le mal n'est pas incurable les germes de bien qui sont en elle peuvent se développer par l'espoir (Énos), le repentir (Énoch), pour aboutir à la justice (Noë), puis, malgré des rechutes (le déluge, Sodome), à la sainteté définitive ».

Le fait de la chute, le relèvement de l'humanité par la Providence de Dieu, l'orientant vers le salut promis à Abraham et grâce à l'un de ses descendants, l'histoire du salut, en un mot, est remplacée par un traité de morale religieuse, qui a son intérêt, mais qui est autre chose. Ni les Juifs, ni les chrétiens n'ont accepté le change.

(1) *De confus. ling.*, 190 : παρεκαλέσαιμ' ἂν μὴ ἐπὶ τούτων στῆναι, μετελθεῖν δὲ ἐπὶ τὰς τροπικὰς ἀποδόσεις (9)... δίδωσι μέντοι πρὸς τοῦτ' ἀφορμάς... ὁ νομοθέτηε αὐτός... A la vérité dans le cas l'indice est bien léger : ce qui était en jeu, c'était la différenciation des langues; si Moïse a dit σύγχυσις c'était pour enseigner que l'unité des langues était la communauté des vices, la « confusion ».

(2) Bréhier, *op. l.*, p. 42 s.

Il y avait donc dans Philon, comme M. Bréhier l'a bien vu, deux sortes d'allégorie, l'une physique, l'autre morale et surtout religieuse.

La ligne de démarcation n'est pas toujours facile à tracer.

Physique ne signifie pas matériel : une allégorie des puissances de l'âme est de l'ordre physique. Dans la pensée de Philon, on dirait aussi bien avec M. Bréhier (1) qu'il y a l'allégorie cosmique et l'allégorie spirituelle, souvent employées à propos des mêmes objets. Le maître en philosophie grecque en donne d'excellents exemples : « D'abord l'arche est le ciel incorruptible contenant toutes les parties du monde (53) (2) avec sa couronne d'étoiles (55), ses équinoxes (56), la connexion des causes qui est en lui (58) représenté symboliquement par les divers accessoires... les Chérubins... signifient les deux hémisphères célestes... » Puis on rencontre une autre interprétation plus spirituelle, elle-même variée : l'arche est « le monde intelligible, et tous ses accessoires sont les différentes puissances divines », ou encore : « l'âme avec ses vertus incorruptibles (53, fin), ses pensées invisibles, et ses actions visibles » (54). Les Chérubins sont le « symbole des deux premières puissances divines », comme Philon l'a compris par la grâce d'une inspiration spéciale.

Le fait des deux registres d'allégories, le second superposé, comme les hommes de Dieu l'emportent sur les philosophes, est incontestable. Il serait intéressant de savoir si ces deux registres sont plus anciens que Philon et dans quelle mesure il les a développés.

Prenant son point de départ dans la distinction de M. Bréhier, Bousset a essayé de montrer que Philon, qui a parlé des « physiciens » comme partisans de l'allégorie, désignait ainsi l'école qui l'avait précédé, à laquelle il aurait emprunté beaucoup d'allégories, tandis que sa part propre serait l'allégorie spirituelle (3). Et il n'a pas eu de peine à montrer que quelques-unes des allégories physiques plus ou moins agréées par Philon trahissaient une origine stoïcienne, les Stoïciens s'étant fait une spécialité d'expliquer la mythologie par des causes naturelles.

Mais en fait l'une de ces allégories attribuée aux physiciens et approuvée (4) ressortit au monde spirituel. Abraham est l'intelligence zélée, Sara sa femme est la vertu. De même Caïn qui s'éloigne du visage de Dieu est celui qui s'écarte volontairement de Dieu dans l'ordre moral : et c'est là encore une interprétation allégorique chère aux physiciens (5).

Il semble donc que Philon a donné à tous les partisans de l'allégorie,

(1) *Op. l.*, p. 58.
(2) Tous les chiffres renvoient aux *Qu. in Ex.*, II; cf. *Quis rer. div. h.* 221-231.
(3) *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, p. 8 ss.
(4) *De Abrah.* 99 : ἤκουσα μέντοι καὶ φυσικῶν ἀνδρῶν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τὰ περὶ τὸν τόπον ἀλληγορούντων.
(5) *De poster. Ca.*, 7 : λοιπὸν ἂν εἴη... τὴν δι' ἀλληγορίας ὁδὸν φυσικοῖς φίλην ἀνδράσι τρέπεσθαι.

même morale, le nom de « physiciens », ou « naturalistes », parce que les Stoïciens, connus pour leur théologie naturelle (1), avaient développé largement l'allégorie pour remplacer les mythes. Philon ne s'en tenait pas à cette application spéciale qui lui eût rendu peu de services. La nature figure ici parce qu'elle aime à se voiler (2), semblable en cela à la vérité que les anciens maîtres des peuples, les prétendus disciples d'Orphée, aimaient à revêtir d'apparences sensibles. C'était aussi le principe de la sagesse orientale dans le *mâchâl*.

L'allégorisant est un initié qui sait soulever le voile, pour découvrir soit une signification cosmique, soit une signification de l'ordre spirituel.

Aussi bien Philon renvoie à ses devanciers, même à propos d'allégories purement spirituelles (3). L'allégorie spirituelle n'est donc pas une invention de son esprit. Des Juifs ont dû la pratiquer, puisqu'elle était connue des Grecs, du moins dans l'ordre moral. Mais c'est à elle qu'il s'est appliqué, et il serait bien étonnant qu'un inconnu ait conçu avant lui ce développement systématique tendant à écrire un traité continu des destinées intérieures de l'âme. Aussi M. Stein nous paraît être tombé dans un radicalisme exagéré en ne reconnaissant chez Philon qu'un rapporteur des exégèses juives à la façon dont Cicéron groupait les opinions des Grecs, en y ajoutant sa *copia verborum* (4). L'abondance du style de Philon étant démesurée, dépourvue de l'exactitude élégante de l'orateur latin, il ne lui resterait rien en propre qu'une faconde ennuyeuse. Comment aurait-il seul surnagé? Et l'ensemble de ses œuvres n'est-elle pas la preuve d'un véritable génie constructeur? M. Stein n'a pas prouvé qu'il ait ignoré complètement l'hébreu. Assurément il n'était pas philologue dans ses étymologies, et l'idée était étrange de fonder des allégories sur l'étymologie grecque de certains noms ou de certains mots. Pourtant on peut l'entendre si la traduction grecque était inspirée au jugement de Philon. Lui-même a bien supposé que son exégèse à lui était l'effet d'une inspiration.

Et c'était assurément sa ferme foi en l'origine divine de l'Écriture qui lui a permis d'en tirer une allégorie perpétuelle de l'ordre moral. Si tel était le seul vrai sens, il fallait donc renoncer à la réalité de toutes les histoires, et Philon n'y eût sûrement pas consenti. N'est-ce pas un indice qu'il possédait sans la définir nettement la notion du sens spirituel tel que l'a compris saint Thomas d'Aquin? Dans ce système on peut bâtir sur le sens littéral, sans y renoncer, des allégories relatives à l'histoire du

(1) VARRON, cité par Augustin, *de civ. Dei,* VI, 5 *Mythicon appellant*, *quo maxime utuntur poetae; physicon quo philosophi; civile, quo populi.* Cf. LEISEGANG, trad. all. IV, 6.

(2) *De fuga et inv.* 179 : οἱ μὲν τὸν ἀλληγορίας καὶ φύσεως τῆς κρύπτεσθαι φιλούσης ἀμύητοι.

(3) Plusieurs cas cités dans BRÉHIER, p. 59 s.

(4) *Op. l.*, p. 61 le dernier mot!

salut, parce que Dieu qui dispose de tous les événements peut les disposer d'une certaine manière qui en fait le symbole d'autres événements providentiels plus augustes. Ainsi Sara et Agar étaient ordonnées à figurer l'alliance nouvelle et l'ancienne (1). Seulement Philon, qui s'était une fois pour toutes presque désintéressé de cette histoire extérieure du salut au profit de la transformation morale de l'âme, ne songeait pas à faire des anciens Pères les types d'un ordre nouveau qu'il ne prévoyait pas aussi nettement supérieur à l'ancien.

Et cette préférence donnée à l'ordre cosmique ou moral sur l'économie historique est bien le principal contresens de tout son système allégorique : il a changé le caractère de l'Écriture, ce qui était remplacer l'enseignement donné de Dieu par une série d'instructions d'origine philosophique.

§ 3. — *La mystique.*

Philon n'aurait pas fait un si large emploi de la philosophie grecque, s'il n'en avait eu la plus haute idée. Il affecte de le dire : la Grèce seule a produit des hommes dignes de ce nom, grâce à la légèreté de son air; elle est la mère du raisonnement nécessaire à la science (2). Il a parlé avec admiration de Platon, « très sacré (3), » de la très sacrée communauté des Pythagoriciens (4), ce qui est à noter pour la question des Esséniens et des Thérapeutes, d'autant que Clément d'Alexandrie reconnaît en lui un pythagoricien (5). L'estime qu'il faisait des Stoïciens se constate encore plus souvent.

Il est cependant à noter que lorsqu'il parle du grand et admirable Héraclite, c'est pour ajouter que sa doctrine capitale des contraires, dont il se vante comme d'une invention, est en réalité une découverte de Moïse (6). Et le zèle des Stoïciens pour la vertu a été emprunté par eux à Moïse (7). Tandis que les cités grecques ne sont pas d'accord entre elles sur leurs lois et les changent fréquemment, le monde entier pratique le repos du sabbat institué par la Loi (8). Quel mérite ont donc eu les Grecs, sinon celui qu'on reconnaît à des imitateurs très intelligents (9)? Il faut

(1) *Gal.*, IV, 24.
(2) *Fragm.*, Eus., *praep. ev.*, VIII, 14; en arménien *de prov.*, II, p. 117.
(3) *Quod omn. pr. lib.*, II, 13 : ἱερώτατος, préféré par Cohn à λιγυρώτατος.
(4) *Quod omn. pr. lib.*, I, 2 : τὸν μὲν οὖν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον λόγος ἔχει μετὰ πολλῶν καὶ ἄλλων καλῶν καὶ τοῦτ' ἀναδιδάσκειν.
(5) *Stromates*, I, 305 D.
(6) *Quis rer. div. h.*, 214.
(7) *De Gen.*, IV, 167 (*arm.*) *sicut et nonnulli iuniorum novissimorumque ab ipso Moyse tanquam a fonte acceptantes sententiam virtutis studiosam.*
(8) *Vit. Mos.*, II, 20.
(9) Il y a quelque exagération à écrire avec M. Bréhier (p. 48) : « Il affirme en somme l'originalité et la haute valeur des penseurs grecs. » — Puisqu'ils avaient appris de Moïse!

cependant lui rendre cette justice, que se servant des Grecs à pleines mains pour expliquer Moïse, c'est-à-dire pour lui donner un sens nouveau, il a insisté moins crûment que tel de ses compatriotes, Aristobule par exemple, sur le sans-gêne des philosophes et des poètes à piller la Loi sans le dire. D'ailleurs c'est encore aux Grecs qu'il a recours pour démolir leur philosophie, et c'est le sceptique Énésidème qui lui a fourni les meilleurs arguments contre une science trop sûre d'elle-même (1). Ce fut toujours le penchant des mystiques d'abaisser les forces de la raison pour la contraindre à se courber sous le joug de la foi et à demander à Dieu des lumières plus claires et plus assurées. Philon n'y a pas manqué (2). Toute cette critique aboutit, comme l'a bien noté M. Bréhier (3), au sentiment du néant de l'homme. Le même historien de la philosophie a relevé parmi les Grecs, à côté de leur confiance dans la raison, un semblable courant de pessimisme. Il a discerné avec précision comment il se résolvait pour les Stoïciens dans la conscience de leur union naturelle avec Dieu : l'orgueil humain, loin d'être abattu, se mettait au rang des dieux, tandis que chez Philon « le sentiment de sa propre faiblesse est cultivé avec un soin jaloux; c'est un objet constant de méditation, et c'est dans cette pensée qu'il trouve sa véritable force, à savoir la *foi en Dieu* (4) ».

Comment Philon a-t-il compris la foi en Dieu? D'après M. Bréhier, sa foi se confond avec la science. C'est une compréhension stable, à la manière des Stoïciens. Et comme Dieu seul peut avoir la compréhension de lui-même (5), « il suit qu'aucun être autre que Dieu ne pourra avoir la foi véritable et constante en lui... Qu'on remarque la forme de paradoxe stoïcien (ὁ θεὸς μόνος πιστός) que présente l'affirmation que la foi n'appartient qu'à Dieu ».

Philon aurait donc entièrement méconnu la nature de la foi d'après l'Écriture, pour se laisser entraîner vers la mystique du stoïcisme ! Il est vrai que pour Philon la foi n'est pas simplement la confiance en Dieu, ni surtout la confiance luthérienne en la certitude du salut.

Sa foi est objective, et son objet essentiel est Dieu seul. Que peut-on apprendre par la foi? Que Dieu existe et qu'il gouverne le monde par sa Providence. Cette connaissance, c'est assez pour régler la conduite, mais le fidèle ne s'en contente pas.

Il voudrait savoir davantage. Il voudrait que sa foi se transformât en sagesse. Avant saint Augustin et saint Anselme, Philon a marqué avec

(1) *De Ebrietate*, XLI-L.
(2) Bréhier, p. 214 ss., avec de nombreuses références.
(3) P. 217.
(4) *Op. l.*, p. 218 s.
(5) *Op. l.*, p. 223 s.

autant de force le désir anxieux de la foi qui cherche l'intelligence. Celui qui croit a soif de la science : il en est insatiable (1). Mais la sagesse ou la science n'est pas la foi, elle en est plutôt la récompense, récompense que Dieu a promise à Abraham. Elle est la fin, la foi en est le fondement. A la façon de Platon, on doit avant tout passer d'une opinion conjecturale à une appréhension certaine, s'élever du monde à celui qui est son auteur et son père (2). Cette appréhension certaine, on la possède déjà dans la foi (3), mais la foi veut s'élever encore.

Elle renferme donc incontestablement un élément de connaissance. Mais cette connaissance s'appuie sur le témoignage de Dieu, ce n'est point une compréhension claire, et supposer que Philon a attribué la foi à Dieu seul, c'est lui prêter une confusion qu'il n'a pas commise, ou plutôt c'est confondre, à propos de Dieu, croire et garantir (4).

Dieu est absolument inconnaissable à l'homme qui ne peut en conséquence rien affirmer sur son compte. Mais lui se connaît, et il affirme par serment : il faut donc l'en croire. Philon n'a pas perdu de vue un seul instant que l'on croit sur le témoignage d'autrui, et, sur Dieu, on ne peut s'en rapporter qu'à Dieu (5).

D'ailleurs son témoignage est contenu dans les Saintes Écritures, inutile cependant si l'on n'y ajoute pas foi (6) :

> A quoi sert d'entendre les paroles sacrées à celui qui ne peut engendrer la sagesse parce qu'il est amputé de la foi, et ne peut garder le dépôt des dogmes les plus utiles à la vie?

En effet, la foi, si elle est une connaissance de l'intelligence, non par l'appréhension directe, mais sur l'autorité de Dieu, n'en est pas moins

(1) *Quis div. rer. h.*, 100 : ἅτε διψῶν ἐπιστήμης καὶ ἀπλήστως ἔχων αὐτῆς.

(2) *Quis div. rer. h.*, 98 : ἀπὸ ἀβεβαίου εἰκασίας ἐπὶ πάγιον κατάληψιν... ἀπὸ τοῦ κόσμου πρὸς τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα αὐτοῦ cf. *Timée* 28 C. La dépendance littéraire saute aux yeux ; dans le même contexte Platon parle des δόξῃ περιληπτὰ... et τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός.

(3) M. Bréhier confond cette appréhension certaine avec la science telle que la concevaient les Stoïciens. Dans le système de la foi, la foi est une connaissance plus solide que la science, puisqu'elle s'appuie sur l'autorité de Dieu : « Abraham le premier a cru à Dieu parce qu'il a eu un concept inébranlable et solide, à savoir que le Un cause suprême existe, et qu'il a soin du monde et de ce qu'il renferme » (*De nobil.*, 216). Il est vrai que, d'après les mss., Philon ajoute : κτησάμενος δὲ ἐπιστήμην, corrigé par Mangey et Cohn en πίστιν. Si l'on s'en tient aux mss., il faudra reconnaître que Philon a ici nommé science une connaissance de foi.

(4) Il apparaît assez clairement que M. Bréhier (p. 224, n. 1.) a confondu πιστεύω et πιστόω. *De leg. All.*, III, 206 s., est traduit : « Aucun ne peut croire fermement à Dieu, parce qu'il n'a montré sa nature à personne. Seul il a une opinion ferme (ἰσχυριεῖται) sur lui... ; il est donc juste qu'il jure par lui-même parce qu'il est l'objet de sa propre foi (πιστούμενος ἑαυτόν). » Le sens est : « Personne ne peut fournir une affirmation garantie (πιστοῦν) sur Dieu... il faut donc qu'il jure par lui-même, se garantissant (πιστόυμενος) lui-même. »

(5) *Quis rev. div. h.*, 93 : μόνω δὲ πιστεῦσαι θεῷ τῷ πρὸς ἀλήθειαν μόνῳ πιστῷ : « le seul qui fasse foi ; » cf. *de leg. All.*, III, 208 : πίστις en parlant de Dieu : « que Dieu soit à soi-même foi (attestation) et témoignage très assuré ». De même 204 : Dieu est πίστος comme Moïse (*Num.*, XII, 7) l'est dans un ordre inférieur.

(6) *De Ebriet.*, 213.

en même temps un attachement de toute l'âme à Dieu. Elle n'est parfaite que de la sorte, quand on s'éloigne de tout ce qui est créé pour se donner à ce Dieu qui s'est fait connaître à l'esprit, qui a rendu témoignage sur lui-même. Alors la foi veut le connaître davantage et elle y arrive par la sagesse.

Dans quelle mesure? Pour entendre Philon il ne faut pas perdre de vue sa théorie maîtresse, sur laquelle nous ne revenons pas ici, de l'impuissance de l'homme, non seulement à comprendre Dieu tel qu'il est, mais encore à rien affirmer de positif sur sa nature (1) :

Qui oserait dire que la Cause est corporelle ou incorporelle, qu'elle a des qualités ou n'en a pas, ou en général proférer quelque chose de solide sur son essence, ou sa qualité, ou sa manière d'être ou son mouvement?

Néanmoins, s'autorisant sans doute de ce que la foi lui enseignait par l'Écriture, Philon a conçu Dieu comme une Monade s'accompagnant de deux puissances : l'une opératrice, d'après le nom divin « Dieu », l'autre royale, d'après le nom divin « Seigneur » (2). Une autre puissance, plus détachée de lui est le Verbe (3).

La transcendance de l'Unité, qui la rend inintelligible à l'esprit humain, n'est point un obstacle au désir de l'âme, qui voudrait contempler Dieu lui-même, qui le cherche par l'amour. La plupart des hommes n'en sont pas là. Il en est de plus parfaits qui arrivent à la connaissance du Verbe. Quelques-uns, tout à fait privilégiés, sont-ils admis vraiment à voir Dieu? C'est l'opinion de Philon, d'après Zeller. Il serait ainsi en contradiction avec lui-même, mais le grand historien de la philosophie grecque ne s'en étonne pas. Les contradictions d'après lui, « ne sont pas accidentelles, ni seulement le résultat d'un éclectisme sans principes ; elles sont plutôt un donné de la situation primitive de la philosophie alexandrine ; elles sont le développement logique d'une conscience intellectuelle qui, rompant avec elle-même et avec le monde, fait en même temps de suprêmes efforts pour arriver par la pensée à l'union divine (4) ».

On dirait plus clairement qu'elles reflètent l'embarras du grand exégète. Saint Augustin et saint Thomas ont entendu de la vision immédiate de Dieu par Moïse des textes (5) où d'autres commentateurs ne voient que l'expression d'une familiarité spéciale.

Philon n'est pas toujours aussi net. Un premier principe est clairement

(1) *Leg. All.*, III, 206.
(2) *De Abr.*, 121.
(3) *RB.*, 1923, p. 353 ss.
(4) *Op. l.*, IV, 2, p. 466.
(5) Surtout *Num.*, XII, 8.

affirmé : nul ne peut voir Dieu, du moins au cours de cette vie (1). C'est cependant le désir le plus ardent de l'esprit humain, et il lui est donné de dépasser de beaucoup la connaissance indirecte qui fait connaître Dieu par ses œuvres. Il faut d'abord qu'il s'adresse au Verbe, qu'il se dépouille auprès de lui de tout ce qui n'est pas intelligence pure; alors il devient comme lui fils de Dieu. Lorsque l'intelligence (2),

remplie d'une nouvelle envie et d'un autre désir meilleur, portée par ce désir vers le suprême sommet des choses intelligibles semble être arrivée auprès du grand roi lui-même, éprise de vision : des rayons purs et sans mélange d'une lumière compacte se répandent comme un torrent de manière à aveugler de leur éclat l'œil de la pensée.

De sorte qu'en somme elle ne voit pas.

Ou encore Philon admet une clarté venant directement de Dieu, semblable à celle du soleil si on la compare à l'obscurité qui suit son coucher. Dans la nuit, on peut compter sur la lumière de la lune : telles sont les illuminations de ces « verbes immortels » qu'on peut nommer des anges, comparées à la splendeur des rayons divins. Mais il est une autre illumination qui vient de la source de la lumière (3) :

Lorsque (l'âme) est en bon état et qu'elle s'élève vers les hauteurs, elle est éclairée des rayons propres et incorporels de la source rationnelle du Dieu qui conduit tout à sa fin... lorsque les regards de Dieu abandonnent l'âme...

Pourtant, si la lumière vient directement de Dieu, ce qui découle nettement du texte, sans l'intermédiaire des anges, ce sont des rayons, des regards de Dieu, qui peut-être se projettent seulement sur les choses plutôt que sur sa propre essence.

Il est cependant un texte où Philon s'est expliqué avec une précision formelle sur la vision de Dieu même. Il distingue une connaissance déjà très parfaite, où l'intelligence perçoit une triade, composée de la Cause première et de ses deux puissances. C'est ne voir Dieu que confondu avec ses puissances, qui le manifestent, précisément parce qu'il ne saurait être vu.

Par moments cependant, — et c'est là l'initiation suprême, — la pensée ne s'élève pas seulement au-dessus de la foule des nombres, mais dépasse la dyade voisine de l'unité, et parvient jusqu'à l'idée pure, absolument simple et qui se suffit complètement à elle-même (4).

(1) Nous avons déjà cité *De leg. All.*, III, 206 s.
(2) *De opif. Mundi*, 71.
(3) *De Somniis* I, 115 s. : ὅταν μὲν εὐφορῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος αἴρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ περιλάμπεται ... ὅταν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀπολίπωσιν αἱ τοῦ θεοῦ αὐγαί...
(4) *De Abrah.*, 112 : τὴν γείτονα μονάδος δυάδα ὑπερβᾶσα πρὸς τὴν ἀμιγῆ καὶ ἀσύμπλοκον καὶ καθ' αὑτὴν οὐδενὸς ἐπιδεᾶ τὸ παράπαν ἰδέαν ἐπείγηται.

On ne voit pas ce qu'il aurait pu écrire de plus fort (1). On pourrait objecter qu'on ne voit encore qu'une idée, ce qui n'est pas voir Dieu face à face, mais cette idée est à la manière de Platon un être substantiel intelligible, ici l'Idée suprême, l'Idée du Bien de Platon.

Au surplus toute cette ascension de la pensée excitée par le désir rappelle la splendide montée amoureuse du Banquet, dont le terme paraît bien être la vue du Beau qui est le Bien. Philon a peut-être voulu concilier dans ce sommet de la mystique le philosophe grec et la Bible (2). Hâtons-nous d'ajouter que si le mouvement de l'âme est analogue à celui du « Banquet », tandis que la Beauté platonicienne n'est qu'un objet immobile qui attend ses admirateurs, c'est le Dieu de Philon qui fait toutes les avances et qui vient éclairer l'homme de sa lumière propre. D'autre part Philon diffère des mystiques chrétiens qui admettent eux aussi la passiveté de l'âme dans certaines opérations divines, mais une passiveté qui n'empêche pas l'intelligence d'agir sans qu'elle sache comment, tandis que pour Philon la contemplation est une extase qui fait sortir l'intelligence de l'homme et la remplace par la lumière de Dieu. Le *nous* est pour lui une lumière, mais qui s'obscurcit et même s'efface quand se lève le vrai soleil (3) :

> Voici ce qui arrive ordinairement à la race des prophètes : l'intelligence en nous est chassée dehors (ἐξοικίζεται) à l'arrivée de l'esprit divin, et quand celui-ci se retire, elle rentre de nouveau : car le mortel ne peut demeurer avec ce qui est immortel.

Il n'en est pas ainsi seulement pour ce degré suprême de la contemplation dont nous avons parlé. Aussitôt que l'âme reconnaît sa propre faiblesse, le Verbe divin vient en elle sans qu'elle s'en doute : c'est la lumière divine qui paraît quand la lumière humaine se couche (4). Toutefois, dans cette extase, l'intelligence n'est pas tout à fait séparée du corps, elle n'est pas non plus positivement supprimée (5). La pensée de Philon est qu'elle ne se possède pas elle-même ; elle est possédée par un autre, c'est-à-dire par Dieu. Cette inspiration étrangère qui s'empare des facultés humaines, Platon la connaissait déjà sous le nom de possession (6).

Celle-ci a paru à Philon un terme propre à désigner l'action de Dieu sur les facultés humaines pour concevoir les lois, c'est-à-dire l'Écriture (7).

(1) De même *de sac. Ab. et C.*, 60 : l'âme perçoit qu'il y a un Dieu plus haut que ses puissances : καὶ χωρὶς αὐτῶν ὁρώμενος καὶ ἐν αὐταῖς ἐμφαινόμενος.
(2) Il a cité deux fois *Num.*, XII, 6-8, et à propos de l'extase dans *Quis rer. div. h.* 262 ss.
(3) *Quis rer. div. h.*, 262 ss.
(4) *De Somn.*, I, 118 s.
(5) M. Bréhier (p. 191) exagère en écrivant : « il y a suppression de l'âme ».
(6) *Ion* 556 C, *Phèdre* 245 A, en attique κατοκωχή.
(7) *Quod omn. prob. lib.*, 80, à propos des Esséniens : εὖ μάλα διαπονοῦσιν ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατοκωχῆς ἐνθέου. Dans Cohn, variantes : κατακοχῆς, κατοχῆς, κατακωχῆς.

Nécessaire pour composer les lois, la possession divine était du moins très opportune pour les interpréter, surtout quand on avait, comme Philon, la prétention d'y découvrir un sens nouveau et très spirituel. Aussi était-il souvent favorisé de cette main-mise surnaturelle qui lui donnait des connaissances nouvelles et se manifestait comme divine par sa soudaineté et l'état étrange où elle le mettait (1). La description n'est pas sans une certaine emphase, mais il faut reconnaître que Philon ne se targue d'aucune apparition, ne prétend pas avoir entendu des voix mystérieuses. Ce qui lui arrive n'est pas inconnu des travailleurs intellectuels, incapables de rien trouver, et l'esprit vide jusqu'à ce que soudain il leur semble, à leur grande joie, apercevoir clairement ce qu'ils cherchaient en vain.

Philon cependant compare cet état à une possession divine, et sans doute il croit qu'il en est ainsi. Se référant au sens de « prophète » dans l'organisation du culte égyptien, « celui qui parle pour un autre, l'exégète, » il s'attribue le don de prophétie au nom de l'Écriture elle-même, et à tout homme vertueux. En effet tous ceux que l'Écriture déclare justes y font figure de prophètes (2).

Voilà donc tous les justes en état de proférer non seulement leurs propres pensées, mais aussi de servir à Dieu d'instruments retentissants quand il les touche et les fait résonner.

L'expérience propre de Philon se trouve ainsi autorisée par l'Écriture. Les traducteurs grecs avaient joui de la même assistance divine durant tout le temps de leur travail (3).

§ 4. — *L'Esprit de Dieu.*

Nous venons de voir l'Esprit divin pénétrer dans l'âme pour l'éclairer. Il est difficile de se faire une idée exacte de l'Esprit de Dieu tel que Philon le comprend. Il pourra lui arriver de le nommer avec le *logos* comme deux équivalents (4). C'est que, guidé par le texte de la Genèse (II, 17), Philon regarde la nature intellectuelle de l'homme comme un résultat du souffle de Dieu; c'était dire qu'il possédait l'Esprit divin, et en même temps qu'il était divin par l'intelligence (νοῦς), qui était aussi la raison

(1) *De migr. Abr.*, 35 : « Il m'est arrivé que me trouvant vide (malgré un long effort) tout à coup des pensées ont rempli mon esprit, comme une neige ou une semence tombe d'en haut, mais sans que je les voie; saisi d'enthousiasme à la façon des Corybantes, comme par une possession divine, je ne savais plus où j'étais, ni avec qui, je n'avais plus conscience de moi-même, de ce que je lisais ni de ce que j'écrivais ». Cf. *de leg. all.*, III, 45; *de sac. Ab. et C.*, 55.

(2) *Quis rer. div. h.*, 259 s. : παντὶ δὲ ἀστείῳ προφητείαν ὁ ἱερὸς λόγος μαρτυρεῖ... μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχεῖον, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ.

(3) *De vit. Mos.*, II, 40.

(4) *Quod det. pot. ins. sol.*, 23.

ou *logos*. De cette manière on pouvait dire que l'esprit soufflé par Dieu habitait normalement dans l'âme (1), sans que cependant on puisse distinguer l'intelligence humaine et l'esprit insufflé par Dieu.

Après ce texte capital de la création, il y en avait beaucoup d'autres dans la Bible qui mettaient en scène l'Esprit dans des circonstances extraordinaires, surtout un esprit de force pour le salut d'Israël. Philon est peu porté à s'occuper des vertus guerrières. L'esprit de Dieu intervient plutôt pour donner une lumière plus pure, distincte de l'intelligence, afin qu'il soit possible de connaître Dieu lui-même (2) :

Il faut trois choses : celui qui insuffle, celui qui reçoit, ce qui est insufflé. Or celui qui insuffle est Dieu, celui qui reçoit est l'intelligence, ce qui est insufflé c'est l'esprit. Qu'en résulte-t-il? Une union des trois, Dieu étendant de lui-même sa vertu par l'intermédiaire de l'esprit jusqu'au sujet. Pourquoi, si ce n'est pour que nous ayons une conception de lui? Comment en effet l'âme connaîtrait-elle Dieu, s'il n'avait insufflé sur elle et ne l'avait touchée par sa vertu.

L'esprit est donc une sorte de grâce illuminatrice. Mais s'il est reçu dans l'intelligence, il en paralyse l'exercice, du moins quand il pénètre avec une certaine force (3) :

Lorsque notre intelligence brille et rayonne, se répandant comme une clarté sur toute l'âme, nous nous appartenons et ne sommes pas possédés; mais lorsqu'elle incline vers son coucher, comme il est naturel il se produit une extase et la possession divine devient du délire, car lorsque la lumière divine brille, la lumière humaine se couche, et si celle-ci se couche, celle-là jaillit et se lève.

Ce soleil nouveau c'est l'esprit divin (4).

L'Esprit divin ne saurait être un principe de pure connaissance, il doit porter au bien. Nous le saurions par la conduite opposée des esprits mauvais (5) :

Lorsque la lumière de la pensée est obnubilée (ἐπισκιασθῇ), les compagnons des ténèbres prenant l'ascendant sur les passions énervées et efféminées, ce que (l'auteur sacré) a nommé les filles des hommes, s'unissent à elles et enfantent pour eux, non pour Dieu.

Tandis que l'esprit invisible suggère de bonnes pensées, en particulier un humble sentiment des forces humaines; leçon que Philon recevait souvent (6), ce qui suggère un esprit familier. Philon a-t-il voulu remplacer le « démon » de Socrate?

(1) Même de *Nobil.*, 217, *de leg. all.*, I, 33 ss.
(2) *De Leg. all.*, I, 37.
(3) *Quis r. d. h.*, 264 s.
(4) Une conception presque stoïcienne dans *de Somn.*, II, 2 : « lorsque notre pensée est enveloppé dans le mouvement de l'âme de toutes choses et est remplie d'un délire inspiré par Dieu »; les derniers mots eux-mêmes auraient pu être écrits par un stoïcien.
(5) *Quod Deus im.*, 3.
(6) *De Somn.*, II, 252 : ὑπηχεῖ δέ μοι πάλιν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον καί φησιν...

En principe d'ailleurs l'esprit est « la science sans mélange à laquelle le sage participe comme il convient (1) ». Mais quoique la science soit pour les Grecs une compréhension stable, cette science n'est accordée aux hommes que pour un office donné, faire des travaux d'art pour le sanctuaire, comme Beseleël, ou juger le peuple, comme les anciens auxquels Moïse donna son esprit. C'est ce qu'exige la théologie biblique à l'encontre du stoïcisme dont l'esprit était partout et toujours agissant. Ou plutôt Philon combine les deux données : l'esprit agit partout, mais pas longtemps dans la même personne (2) :

Tel est l'esprit de Moïse, qui se rend sur les soixante-dix vieillards pour les distinguer des autres et les rendre meilleurs. Ils n'auraient même pas été des vieillards dignes de ce nom s'ils n'avaient reçu cet esprit très sage... L'esprit qui est sur Moïse est le sage, le divin, l'inséparable, l'indivisible, l'exquis, celui qui est répandu à profusion à travers toutes choses : si on l'emploie, il n'est pas endommagé, si on le transmet à d'autres, même à plusieurs reprises, il n'est pas inférieur en intelligence, en science, en sagesse. C'est pourquoi l'esprit divin peut bien rester (μένειν) dans l'âme, mais non pas y demeurer (διαμένειν).

Ce n'est point un élément nécessaire de la nature; il est répandu très largement, mais avec le caractère d'un don ajouté.

§ 5. — *L'homme intérieur sous la direction du Verbe.*

M. Bréhier a écrit que « la doctrine de la morale stoïcienne de l'ὀρθὸς λόγος (3) est incorporée tout entière et sans modification à l'œuvre de Philon (4) », mais il a dit aussi (5) que cette moralité consiste « à retrancher tout ce qu'il y a d'extérieur, de physique dans l'homme pour développer l'homme intérieur et divin... Le centre de gravité de la morale est déplacé ».

S'il y a quelque exagération au début de cette seconde formule, car Philon ne condamne pas absolument la culture humaine, ni même le rôle du plaisir dans ses fonctions, il est certain du moins qu'il cherche dans la loi divine la règle de la moralité, que Dieu en est la fin suprême, ce qui exige que l'homme se renonce à soi-même pour se tourner vers Dieu, mais non pas dans le sens stoïcien de suivre la nature.

Ce changement de l'axe de la moralité accompagne une transformation complète du Verbe. La droite raison des Stoïciens, énergie naturelle et loi de la nature, devient un intermédiaire entre Dieu et l'homme, non

(1) *De Gigant.*, 22.
(2) *De Gigant.*, 24-28. Le πνεῦμα stoïcien dans *Quod Deus sit im.*, 35.
(3) *La droite raison.*
(4) *Op. l.*, p. 93.
(5) *Op. l.*, p. 310.

seulement la règle, mais l'auxiliaire de toutes les vertus. Si Philon n'a pas attribué ce rôle à l'Esprit de Dieu, c'est qu'il le réservait à son Verbe.

Ce Verbe est ce que nous appellerions une personne. Cela n'est pas douteux lorsqu'on a compris qu'il représente pour Philon l'Ange du Seigneur (1), assurément distinct de lui, puisqu'il était son messager, mais prenant la parole en son nom, précisément parce qu'il est son ambassadeur et son grand fondé de pouvoir, spécialement dans l'ordre de la morale, qui est celui de la raison. Le Verbe, par lequel Dieu a créé le monde, est aussi le dispensateur de ses dons (2).

En effet, « le Logos de Dieu arrose les vertus, car il est le principe et la source des bonnes actions (3) ». La source est empruntée à l'Éden; en sortant du Paradis, le fleuve se divise en quatre branches qui sont les quatre vertus cardinales des philosophes. Philon ne dédaigne même pas de faire appel aux poètes païens, mais avec l'intention bien arrêtée de faire de son Logos à lui le principe de toute vertu. « Quelqu'un a dit : » — donc un exégète antérieur qui connaissait déjà le Verbe — « cette eau se répand tout entière à travers toutes choses et s'élève en haut par l'apport continuel et ininterrompu de cette fontaine toujours coulante (4). »

Le Logos est aussi (5) :

l'échanson de Dieu, associé à son festin, et en même temps la boisson, et sans mélange, la gaieté, la douceur, l'épanchement, la confiance, le breuvage ambrosiaque qui donne la joie et le contentement, pour employer nous aussi des termes poétiques.

C'est à propos d'Anne, dont le nom signifie grâce, que Philon parle de la grâce versée dans l'âme, et qui ne peut être produite que par le Verbe (6) :

Sans la grâce divine, il est impossible, ou de renoncer aux choses mortelles, ou de demeurer toujours dans les choses incorruptibles; or l'âme qui est remplie de la grâce se réjouit aussitôt, et sourit et danse de joie; car elle est comme une bacchante, de sorte que ceux qui ne sont pas initiés s'imaginent qu'elle est ivre et prise de vin et hors d'elle-même.

Breuvage spirituel de l'âme, le Verbe était aussi une nourriture, et c'est à peine si l'on avait besoin de l'allégorie pour en trouver un indice dans la Bible, puisque la manne qui avait nourri les Israélites dans le désert leur était venue du ciel. Ce rapprochement était apparemment

(1) *RB.*, 1923, p. 339 ss.; p. 353 ss.
(2) *Quod D. sit imm.*, 57. Ce qui suit est extrait de *RB.*, 1923, p. 347 ss.
(3) *De post. C.*, 127 s.
(4) *De Somn.*, II, 245. Il semble bien que l'auteur cité soit un exégète puisqu'il s'agit du *ps.* LXIV, 10, et que déjà il interprétait « le fleuve de Dieu » du Logos.
(5) *De Somn.*, II, 249.
(6) *De ebriet.*, 145 s.

trop simple pour le philosophe imbu d'esprit rabbinique qu'était Philon. Quand la manne apparut, les Hébreux dirent (1) : « Qu'est-ce (*man hou*)? » et ce nom lui resta. Le *quid* est en philosophie une catégorie suprême (2),

tout comme le Logos de Dieu qui est bien au-dessus de tout ce monde, et le plus ancien, et le plus général de tout ce qui est venu à l'existence... Que Dieu révèle donc à l'âme que l'homme ne vivra pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu (*Dt.*, VIII, 3), c'est-à-dire qu'on peut être nourri par le Logos dans son entier ou dans une de ses parties, car la bouche est le symbole du Logos, et la parole proférée (ῥῆμα) en est une partie. L'âme des parfaits se nourrit du Logos entier; contentons-nous de nous nourrir d'une partie.

Breuvage et nourriture purement spirituels : est-il nécessaire de le dire? Philon, n'ayant aucune notion de l'Incarnation, pouvait encore moins songer à l'Eucharistie. Ce sont donc là symboles des grâces répandues dans l'âme si largement par le Logos, et accompagnées d'une douceur céleste, comme l'enseignent tous les mystiques de certains états. Et en effet, l'Éden est le symbole de la Sagesse, parce qu'il signifie volupté. Dans ce Paradis, Dieu, qui donne la richesse, fait pleuvoir ses propres grâces vierges et immortelles. Peut-être ces grâces sont-elles personnifiées pour remplacer les Charites des Grecs. Mais en cela Philon ne dépend pas de la théologie spéciale qui donnait les Charites comme compagnes à Hermès le Logos (3). Hermès est un logos qui est surtout la Parole ; celui de Philon est surtout la raison, et les Charites païennes sont filles de Zeus.

On ne saurait nier l'analogie entre cette grâce divine accordée à l'âme et la grâce sanctifiante de l'Église. Elle n'est pas seulement une invitation au bien, un secours de circonstance pour le pratiquer. C'est un principe générateur des vertus. Comme le Logos des Stoïciens est le principe de tous les germes qui se développent dans la nature, celui de Philon produit positivement les bonnes actions, qu'il engendre dans l'âme docile à la manière d'un mari (4).

Tant que le Verbe demeure dans l'âme, il la préserve du péché. Lui parti, l'âme est ouverte aux fautes (5). Mais il revient, médecin charitable, et c'est ici surtout qu'il est indispensable, car le rôle de médecin qui touche les plaies ne convient pas à Dieu. Cela s'appuie encore sur un de ces passages où l'ange paraissait associé sinon assimilé à Dieu : « Le Dieu qui m'a nourri depuis ma jeunesse jusqu'à ce jour, l'ange qui me délivre

(1) *Ex.*, XVI, 15.
(2) *Leg. All.*, III, 175.
(3) BRÉHIER, *op. l.*, p. 108.
(4) *Leg. All.*, III, 150 : ὁ σπερματικὸς καὶ γεννητικὸς τῶν καλῶν λόγος.
(5) *De fuga*, 117. On ne voit pas pourquoi le Logos s'éloigne le premier. Philon s'écarte ici de la théologie catholique enseignant que la perte de la grâce est toujours une conséquence du péché.

de tous mes maux » (*Gen.*, XLVIII, 16) : « La belle manière de dire », — s'écrie Philon (1); — « il explique que c'est Dieu qui nourrit, non le Logos, tandis que l'ange, qui est le Logos, est le médecin des maux. » Après avoir effacé même le souvenir des péchés, le Fils parfait de Dieu amène de nouveau le Chœur des biens les plus abondants. Dans ce rôle, le Fils est *Paraclet*, c'est-à-dire défenseur (2).

Cependant Philon n'entend pas amoindrir la causalité divine par l'intervention du Logos. Ce dernier est bien le générateur des vertus, assimilé dans l'ordre moral au *Logos spermaticos* des Stoïciens; néanmoins c'est Dieu lui-même qui est le vrai Père, et tout d'abord en engendrant le bonheur. C'est là un grand mystère (3) :

« Ouvrez les oreilles, ô initiés, recevez les communications les plus sacrées ». Le Seigneur a engendré Isaac, car il est le père de la nature parfaite, semant dans les âmes et engendrant le bonheur.

La vertu aussi est un enfantement divin, cela est dit avec une certaine crudité d'expression. L'âme, figurée par Thamar, qui a renoncé aux plaisirs humains (4):

Reçoit le germe divin et remplie des semences de la vertu, elle conçoit et enfante les belles actions.

Philon dit encore :

Il en est peu dont les oreilles sont ouvertes et dressées pour recevoir ces paroles sacrées, ceux qui apprennent que c'est l'œuvre propre de Dieu seul de semer et d'engendrer de belles choses.

Ici Philon est plus rapproché de Platon (5) que des Stoïciens. Après cette ascension qui conduit l'homme jusqu'à la vision du beau en lui-même, dans la pureté de sa nature, cette contemplation enfante la vertu, car le contact immédiat avec le Beau, sans images, doit produire non pas des images de mérite, mais le mérite réel.

Philon qui a probablement reçu de Platon l'ascension de l'âme par le désir jusqu'à voir Dieu lui-même, a donc admis la théorie tout entière. Mais lui, si peu soucieux de citer les Prophètes, a pris soin cette fois de s'autoriser par un texte assez bien choisi : « Il est constaté que ton fruit vient de moi (6). »

(1) *De Leg. all.*, III, 177.
(2) *De vita Mos.*, II, 154. A propos du *logeion* ou rational du grand prêtre : « Il était nécessaire que celui qui est consacré au Père du monde se serve comme défenseur du fils consommé en vertu pour (obtenir) l'oubli des péchés et le chœur des biens les plus abondants ».
(3) *De leg. all.*, III, 219.
(4) *Quod D. sit Imm.*, 137.
(5) *Banquet*, 212 A.
(6) *Os.*, XIV, 9. Ce texte prouve que Philon songeait à l'œuvre de Dieu dans l'homme; dans ce qui suit il parle du monde, mais Cohn a signalé une lacune. D'ailleurs le sens du passage est forcé dans le grec.

Peu importe d'ailleurs la métaphore, Philon n'en manque pas pour exprimer la vérité qui lui est chère de l'impuissance humaine (1) :

C'est à Dieu qu'il convient de planter et de bâtir dans l'âme les vertus. Mais l'intelligence éprise d'elle même et oublieuse de Dieu, et se croyant égale à Dieu, et s'imaginant qu'elle est active alors qu'en réalité elle est passive, quand Dieu sème et plante dans l'âme de belles choses, l'intelligence donc dit : « C'est moi qui plante ». Quelle impiété !

Nous voilà loin, trop loin dirait-on, de la justice propre des Pharisiens. Cependant Philon ne nie pas, tant s'en faut, l'activité de l'âme (2) dans l'acquisition des vertus. Si le juste n'y travaillait de son côté, il ne serait que l'instrument passif de Dieu. Or il n'est pas seulement un serviteur, il est plutôt un ami (3). En proclamant cette vérité, annoncée par Jésus à ses disciples, il s'appuie sur un texte de l'Écriture (4). L'a-t-il changé? ou l'a-t-on changé pour éviter de dire qu'Abraham était l'ami de Dieu? De toute façon il eût pu s'appuyer sur une autre leçon des Septante (5) ou sur la Sagesse (6), composée en Égypte.

Philon tenait fermement cette doctrine de l'amour d'amitié qui joint le juste à Dieu (7), et ce serait assez pour sa gloire.

Nous avons déjà vu que le juste, arrivé à partager les sentiments du Verbe devient fils de Dieu comme lui, d'une filiation bien plus intime que celle qui fait de tous les Israélites les fils de Dieu. Ceux qui ne seront pas capables d'atteindre à ce degré se contenteront du titre de fils du Logos sacré, la plus noble image de Dieu (8).

§ 6. — *L'homme et ses destinées.*

Sur l'origine de l'homme, Philon n'a pas su choisir entre le système de Pythagore adapté par Platon et le récit biblique. Les deux conceptions s'opposent nettement. D'après Platon, quelques-unes des essences bienheureuses admises dans la société des plus nobles Idées se laissent entraîner par leurs désirs et tombent dans les corps où elles sont détenues comme dans une prison (9).

(1) *De Leg. all.*, I, 48 s.
(2) Aussitôt après le passage cité il admet qu'elle sème certaines choses.
(3) *De sobr.*, 55 : φίλον γὰρ τὸ σοφὸν Θεῷ μᾶλλον ἢ δοῦλον.
(4) *Gen.*, XVIII, 17 où il lit τοῦ φίλου μου, où les LXX ont τοῦ παιδός μου, l'hébreu n'ayant ni l'un l'autre. Abraham est aimé de Dieu dans *Is.*, XLI, 8, et *II Par.*, XX, 7 d'après les LXX.
(5) *Ps.* CXXXVIII, (héb. 139), 17, « tes amis », héb. « tes pensées », en parlant à Dieu.
(6) *Sap.*, VII, 27.
(7) *Quaest in Gen.*, II, 16, traduit de l'arménien : *Mirificum ergo donum est, etiam in servorum ordine reperiri, atque in serie ministrorum Dei; excessus autem beneficii est dilectum quoque amicum esse laudatissimo Enti increato.*
(8) *De conf. ling.*, 146.
(9) *Timée*, 43 A, etc.

D'après la Genèse (II, 7), Dieu forme le corps de l'homme et lui infuse par son souffle une âme : il est désormais ce qu'il est.

Il y avait en outre pour Philon cette difficulté que, reconnaissant le libre arbitre dans l'homme, enclin au péché (1) par le fait même que l'âme raisonnable est souvent entraînée par la sensation et le plaisir, il lui répugnait de faire de Dieu l'auteur d'une créature si imparfaite.

De cet embarras il se tire en insistant sur la lettre du texte sacré : « Faisons ». Dieu n'agit donc pas seul ; il fait appel à des puissances subordonnées. C'est à lui seul qu'on rapportera les bonnes actions de l'homme, à ces démiurges inférieurs on attribuera les péchés.

Mais comment concilier la préexistence des âmes avec le souffle de Dieu communiqué au corps directement?

Philon ne l'a pas dit expressément : ce n'était pas sa manière.

Il a maintenu intégralement la doctrine platonicienne ; si ce n'est qu'il n'a pas insisté sur la faute des âmes qui tombent (2). De toutes les natures incorporelles, incorruptibles, immortelles, il en est qui vivent toujours dans l'innocence et demeurent immortelles.

Quelques-unes plus rapprochées de la terre tombent et sont enfermées dans des corps comme dans une prison ou dans un tombeau (3).

On se souvient que c'était aussi la doctrine des Esséniens. Désormais elles sont des hommes, et l'homme est un animal, mélange de deux natures, l'une mortelle et l'autre immortelle (4). On rejoint ici le récit de la Genèse, et l'on entrevoit une conciliation en supposant à l'homme une âme d'essence inférieure et une âme spirituelle. Telle semble bien être la pensée de Philon, qui distingue une intelligence purement humaine et l'esprit de Dieu (5).

On dirait d'ailleurs que Philon s'est complu à compliquer la situation. Que sont devenues ces essences célestes qui ne sont pas tombées par leur faute si apparentées aux âmes des hommes qu'on pourrait les nommer des hommes célestes? Précisément la Genèse racontait deux fois l'origine de l'homme, l'un fait à l'image de Dieu, l'autre moulé par lui, le premier céleste, le second terrestre. La théorie est formelle (6) :

Il y a deux sortes d'hommes : l'un est l'homme céleste, l'autre terrestre. L'un est céleste en tant que né à l'image de Dieu, n'ayant rien de la nature corruptible, ni même rien de terrestre ; le terrestre a été construit avec la matière éparse qu'il a nommée

(1) *De conf. ling.*, 178 : « L'homme presque seul de tous a la connaissance du bien et du mal et choisit le plus souvent le mal. »

(2) Il en est même qui ont pris un corps par désir de savoir (*de conf. lingu.* 77).

(3) *De Somn.*, I, 138.

(4) *De praem.*, 13.

(5) *Vita Mos.*, I, 27 ; surtout *de Leg. all.*, I, 32 : ὁ δὲ νοῦς οὗτος γεώδης ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ φθαρτός, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐμπνεύσειεν αὐτῷ.

(6) *De leg. all.*, I, 31.

boue; aussi le céleste n'est pas moulé, mais marqué au type de l'image de Dieu, l'autre est la formation terrestre d'un ouvrier, non un rejeton.

C'est faire allusion aux natures immortelles demeurées célestes, et aux âmes ensevelies dans le corps, qui sont deux sortes d'hommes d'après l'Écriture !

Mais pourquoi ces deux hommes sont-ils placés dans le Paradis? Est-ce bien la place de l'homme céleste? Oui, peut-être, si l'on tient compte du caractère symbolique du Paradis. Dans le Paradis, l'homme céleste ne fait que pratiquer la vertu : aussi Dieu le prend (auprès de lui), tandis que l'homme terrestre, déserteur de la vertu est chassé du paradis (1).

L'homme selon l'image prêtait d'ailleurs à d'autres spéculations. Naturellement il n'a pas de sexe, les comprenant tous les deux : c'est comme un genre (2), c'est-à-dire une idée qui peut-être participée par les individus; enfin il se confond avec le premier né de Dieu (3), soit le Logos.

Il y a là sans doute bien des vues qui se croisent; mais toutes sont successivement appuyées sur l'allégorie d'un texte de l'Écriture. Il serait donc parfaitement arbitraire d'affirmer que l'homme selon l'image dépende en quelque chose soit de l'homme de Daniel, soit du prétendu Homme par excellence, que Reitzenstein a tant de peine à mettre debout avec les éléments épars des anciennes mythologies. L'homme selon l'image est un produit du mélange de l'esprit rabbinique, qui insiste sur les mots, et de la tendance à l'allégorie spirituelle; c'est une première esquisse demeurée idéale (ou générique) de l'homme céleste, auquel cependant une existence est reconnue, et qui alors n'est autre que le Logos : le fils aîné (4).

D'après cette théorie de l'origine de l'homme terrestre, Philon ne pouvait admettre d'autre péché originel que la chute des âmes, si elle eût été un péché. L'âme unie au corps d'où émergeait bientôt la sensation et la tendance au plaisir, trouvait dans cette union (5) un élément de faiblesse, non pas en tant qu'elle renfermait un élément spirituel reçu de Dieu. Aussi durant les premières sept années, l'âme était innocente, comme une cire qui peut recevoir l'empreinte du bien et du mal (6). Après commence une lutte qui le plus souvent tourne mal, car on peut dire d'un

(1) *De leg. all.*, I, 53-55.

(2) *De leg. all.*, II, 13 : προτυπώσας γὰρ τὸ γενικὸν ἄνθρωπον, ἐν ᾧ τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ γένος φησὶν εἶναι...

(3) *De conf. ling.*, 62 s.

(4) *De leg. all.*, III, 96. Le verbe est l'ombre de Dieu, mais en même temps l'archétype des hommes. Dieu est le modèle de son image, cette image est le modèle des autres.

(5) *Quis rer. d. h.*, 295 : ἅ τε (les mauvaises actions) ἐξ ἑαυτῆς εἴωθε γεννᾶν ψυχή.

(6) *Eod. l.*, 294 : ἄχρι τῆς πρώτης ἑπταετίας ἐν ἡλικίᾳ τῇ παιδικῇ ψυχῆς ἀκραιφνοῦς μεμοίραται. — Cf. *de leg. all.* I, 61.

être ainsi composé, que le péché lui est connaturel dès sa naissance (1).

Est-ce parce que le corps lui-même est un mal, ou seulement parce qu'il ne doit pas dominer l'esprit (2)? toujours est-il que la racine du mal est en lui, puisque les natures incorporelles sont restées bonnes. Philon en effet ne connaît pas la chute des anges comme tels, il y a des anges bons et mauvais comme les philosophes distinguent les bons et les mauvais démons (3).

Le corps étant à tout le moins ce qui porte au péché, la délivrance consistera à se sevrer des jouissances corporelles, à subordonner les sensations à l'intelligence, à progresser dans le sens de la pure intelligibilité. Mais, comme nous l'avons vu, cette doctrine platonicienne est énergiquement vivifiée par un sentiment religieux très intense : la grande affaire est de se donner à Dieu, de s'abandonner à lui pour qu'il plante, arrose, développe les vertus.

Le terme naturel de cette anthropologie religieuse est de ne pas redouter la mort. Ce n'est pas l'extinction de l'âme, mais seulement sa séparation et sa désunion du corps. Où va-t-elle? Son origine, d'après la philosophie, indiquerait qu'elle retourne au monde intelligible. Mais Philon la regardant, du moins pour sa partie supérieure, comme venue de Dieu, conclut donc qu'elle retourne à Dieu (4), dont elle n'a d'ailleurs jamais été séparée, comme il le dit en termes stoïciens (5).

Philon ayant distingué deux âmes rationnelles, l'une la simple intelligence humaine, l'autre l'esprit de Dieu, c'est l'esprit seul qui proprement est immortel, mais c'est aussi lui qui constitue la personnalité de l'homme, et l'on ne peut pas dire que l'esprit se résout dans l'esprit de Dieu, puisqu'il lui est donné de s'élever dans l'éther et de s'y occuper des choses célestes (6). La persistance de l'âme est difficile à concevoir dans le système d'Aristote; elle est tout indiquée dans celui de Philon, qui croit à l'existence séparée d'esprits encore plus purs, que les autres

(1) *De vit. M.*, II, 147 : αἰνιττόμενος ὅτι πάντι γενητῷ, κἂν σπουδαῖον ᾖ, παρόσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν. C'est le texte le plus fort pour le péché originel; mais il ne faut pas oublier les autres; d'ailleurs la tendance au péché n'a aucun lien avec l'acte du premier homme, mais seulement avec le mélange de l'âme et du corps.

(2) Siegfried (p. 243) cite pour le premier sens *De leg. all.*, III, XXII et pour le second le chapitre suivant. Même dans ce dernier endroit *Eir* est tué par Dieu simplement : ἔστι γὰρ σῶμα.

(3) Ames, démons, anges ne diffèrent que par le nom. Il y a de bons et de mauvais démons (PLATON, *Banquet*, 202 E), comme on dit de bons et de mauvais anges. Si l'Écriture parle de mauvais anges (*Ps.* LXXVII, 49), ce sont des méchants qui s'adonnent aux plaisirs (*De Gig.*, 16 s.).

(4) *De Abrah.*, 258. La leçon est tirée des livres sacrés, parce qu'ils défendent un long deuil, et leur récit de la création : l'âme apprend donc τὸν θάνατον νομίζειν μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης· ἦλθε δέ... παρὰ θεοῦ.

(5) *Quod det. p. ins.*, 90 : τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται. — Cf. ἐκτείνω *Stoïc. vet. fragm.*, II, p. 227, l. 26.

(6) *De Somn.*, I, 139 : φυγοῦσαι δ' ὥσπερ ἐξ εἱρκτῆς ἢ μνήματος ἄνω κούφοις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα ἐξαρθεῖσαι μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα.

philosophes nomment des démons, et la parole sacrée des anges (1). C'est précisément avec ceux-ci que l'âme bienheureuse forme une société dans le monde intelligible des idées incorporelles (2). Tous ces termes sont étrangement platoniciens, et l'on regrette de ne pas rencontrer chez le grand mystique égyptien ce désir de la société de Dieu qu'ont si bien exprimé les psaumes de David et même de Salomon. Dans sa préoccupation excessive de marquer des degrés de récompense selon la facilité qu'on a à s'instruire (3), il semble même n'accorder à Abraham que la société des anges, peuple de la cour céleste, mais à Isaac une compagnie plus aristocratique, Moïse seul étant dans un degré plus élevé (4). La mort du prophète ou du juste est d'ailleurs un appel de Dieu, une nouvelle naissance ou régénération, l'âme devenue immortelle n'ayant pas de mère mais le seul Dieu pour Père. Et quand Philon n'est pas poussé par le démon de l'exégèse rabbinique à tirer des sens raffinés du moindre mot, il admet tous les justes à se rendre librement auprès de Dieu (5).

En quoi consistait ce commerce? Ce mystique si anxieux de fixer tous les degrés de contemplation qui conduisent jusqu'à la vue de Dieu a été plus réservé sur le mystère de la vie future, mais on ne peut douter qu'il ait placé dans la vue de Dieu (6) ce bonheur désormais éternel qu'une vue à peine réalisée quelques instants sur la terre donnait déjà aux parfaits.

Quant aux méchants, deux textes très clairs les condamnent à des supplices également éternels (7). Mais ce sont les coupables de crimes énormes. Comme les Pythagoriciens, Philon admettait que certaines âmes pouvaient recommencer une course mortelle (8). Mais ce n'est pas précisément un châtiment : elles-mêmes choisissent ce sort. Et il n'est jamais question de cette sorte de métempsycose qui condamnerait une âme mortelle à vivre dans un corps d'animal.

On a affirmé au sujet de Philon, que comme les Pythagoriciens il niait l'enfer et n'en admettait pas d'autre que celui que créent les mauvais désirs et les passions (9). Nous venons de voir que ce n'est pas tout à fait

(1) *De Somn.*, I, 140 s.

(2) *De Gig.*, 61 : εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν κἀκεῖθι ᾤκησαν ἐγγραφέντες ἀφθάρτων <καὶ> ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτείᾳ.

(3) On notera ce trait bien rabbinique.

(4) *De sacr. Abel.*, 5 ss. De même pour Abraham, *Qu. in Gen.*, II, 11.

(5) *De execr.*, 152 : αὐτομολῆσαι πρὸς θεὸν, mais seulement pour recevoir dans le ciel une place assurée, « dont il n'est pas permis de parler. »

(6) *De Somniis*, II, 254.

(7) *De Cherub.*, 2, *de execrat.*, 149 ss.

(8) *De Somn.*, I, 139 : τούτων αἱ μὲν τὰ σύντροφα καὶ συνήθη τοῦ θνητοῦ βίου ποθοῦσαι παλινδρομοῦσιν αὖθις.

(9) Déjà Bréhier, *op. l.*, p. 241 ss., Carcopino, *La basilique pythogoricienne...*, p. 273, citant Cumont, *Revue de philologie*, 1920, p. 231 s.

le cas. Ainsi qu'il lui arrive souvent, il emprunte à la philosophie ses conceptions et se sert d'elle pour se débarrasser des mythes païens, sans conclure en tout de la même façon. L'Hadès de la mythologie lui déplaît : il dira donc volontiers qu'il n'en est pas d'autre que l'existence du méchant sur la terre (1) :

Dieu chasse l'âme injuste et athée loin de lui dans le pays des plaisirs et des désirs et des injustices. C'est le pays qu'il faut nommer proprement le pays des impies, et non pas l'Hadès de la mythologie; car le véritable Hadès est la vie du misérable, vengeressse et sujette à toutes les malédictions; c'est là son mauvais-génie.

Il parlera aussi de celui qui s'est élevé des passions de l'Hadès vers le chœur olympien de la vertu (2). Mais rien n'indique une allusion à une seconde vie. De la première descente de l'âme dans le corps il écrit (3) positivement que Dieu ne l'a pas abandonnée de façon qu'elle fût brûlée par les vices et les flammes des désirs qui sont le véritable Tartare; car il lui a donné un secours.

Il exclut donc l'Hadès mythologique : comme les Pythagoriciens il voit le véritable Hadès dans la vie abandonnée aux sens, mais ne l'envisage pas comme un châtiment. L'âme est descendue dans un corps peut-être pour un bon motif; elle désire recommencer l'épreuve, libre à elle : elle s'expose à un véritable enfer sur la terre. Toutefois les grands coupables seront punis dans un lieu de supplices qui ne sera pas moins redoutable pour ne pas porter le nom d'Hadès, discrédité par le mythe (4).

Il va sans dire que ces opinions pythagoréo-platoniciennes de la préxistence de l'âme, enchaînée dans le corps comme dans une prison, et attirée par lui au péché, de sa délivrance par la prédominance de l'intelligence, de son retour dans l'intelligible, — n'étaient pas compatibles avec la résurrection des corps, surtout telle qu'on l'entendait en Palestine. Philon ne pouvait la considérer ni comme un dédommagement, ni comme une récompense : il n'en parle pas.

§ 7. — *Le Messianisme* (5).

Si Philon n'avait obéi qu'à la logique de son système, il n'aurait fait aucune allusion au Messie. Les Grecs n'en avaient pas besoin, confiants dans le progrès de la raison. Si déjà une tendance de plus en plus nette portait les esprits à recourir au divin pour la révélation de la vérité, on

(1) *De congr. erud. gratia,* 57.
(2) *De post., C.* 31.
(3) *Qu. in Gen.,* IV, CCXXXIV.
(4) Il est cependant employé dans ce dernier sens aux dernières paroles de Moïse : ὁρῶ... ζῶντας ἀνθρώπους εἰς ᾅδου κατερχομένους.
(5) *Le Messianisme...,* p. 28 ss.

regardait vers le passé, et l'on composait de nouveaux livres sous le couvert de noms anciens vénérés. En Égypte on interrogeait l'antique sagesse de l'Hermès Trismégiste (1). Philon lui-même avait la Loi, qu'il enrichissait de ses explications religieuses, morales, psychologiques. Tout autre Juif pieux pouvait compter comme lui sur l'inspiration divine pour continuer cette œuvre. Était-il à propos d'attendre un progrès plus signalé d'un seul docteur? En tout cas il ne l'eût pas conçu plus grand que Moïse, auteur de la Loi elle-même. Quant à parler d'un Juif vainqueur des nations, cela pouvait paraître une provocation inutile, puisque la lumière de la loi devait suffire à convertir tous les peuples au Dieu d'Israël, non sans qu'un très grand honneur en rejaillît sur les Juifs. Aussi bien le Messianisme était pour Israël le dernier effort de la Providence de Dieu sur son peuple, le terme glorieux et sans nuages d'une histoire glorieuse mais tourmentée. Or Philon ne s'intéressait ni aux histoires du passé, ni aux prophéties de l'avenir. Ce qu'il rencontrait d'historique dans la Loi, il l'interprétait des destinées de l'âme. Quel rang pouvait tenir le Messie dans cette combinaison philosophique?

Aussi le messianisme occupe-t-il une très petite place dans les écrits de Philon. On l'y rencontre cependant dans des écrits plus teintés de nationalisme.

Dans toutes ses élucubrations, c'est son peuple surtout qu'il avait eu en vue. Il lui rappelle en terminant les récompenses que Dieu lui a promises, les châtiments dont il l'a menacé. Au terme des espérances, la plus radieuse de toutes était le Messianisme que la tradition imposait à l'attention. C'est donc à ce titre seulement que Philon fera allusion au Messie, d'ailleurs sans le nommer (2).

C'est un texte de l'Exode qui sert de point de départ (3) :

> Mais si tu écoutes ma voix et si tu fais tout ce que je te dirai, je serai l'ennemi de tes ennemis, et l'adversaire de tes adversaires.

La première récompense accordée par Dieu aux Israélites fidèles sera donc de vaincre leurs ennemis. Sur quoi (4) Philon distingue deux sortes d'ennemis : les animaux sauvages et les hommes. L'hostilité des bêtes est naturelle et perpétuelle. Mais on peut espérer que lorsque les bêtes les plus redoutables, celles de l'intérieur, seront domptées, les autres deviendront plus douces. Lors donc que l'ordre sera rétabli dans les âmes

(1) Quoique les écrits que nous possédons ne remontent pas à une époque aussi haute; cf. *RB.*, 1924, p. 481-497; 1925, p. 82-104; 368-396; 547-574; 1926, p. 240-264, et pour l'opinion très motivée de M. Scott Walter, *RB.*, 1925, p. 432 ss. C'est parce que l'origine de ces écrits après J.-C., nous paraît certaine que nous n'en faisons pas ici d'autre mention.

(2) *De praemiis et poenis. De execrationibus* (éd., Cohn, V, p. 336-376).

(3) *Ex.*, XXIII, 32.

(4) *De praem.*, 85 ss.

par l'innocence, la paix régnera aussi entre les animaux et l'homme. Philon, sans citer Isaïe s'inspire de son tableau (xi, 6 ss.), mais ne fait aucune allusion à celui qui est l'âme de la prophétie, le petit enfant né dans la maison de David. Les bêtes seront d'accord entre elles et les plus féroces respecteront l'homme vertueux.

A plus forte raison la paix sera rétablie parmi les hommes qui sont nés pour vivre en société. Ou bien il n'y aura plus de guerre du tout, ou bien, si quelques-uns s'acharnent à faire la guerre aux autres, ils seront vaincus par une force supérieure. Voici enfin une grande individualité, amenée par un texte (1), — mais Philon s'abstient de dire que ce héros descendra d'Israël :

> Car il viendra un homme, dit l'oracle, chef d'armée et faisant la guerre, il vaincra des peuples considérables et nombreux, Dieu lui envoyant le secours qui convient aux saints, c'est-à-dire la vigueur infrangible des âmes et l'énergie toute puissante des corps... Quelques-uns de ces ennemis ne seront même pas dignes d'être vaincus par des hommes, aussi seront-ce des essains de guêpes qui se présenteront pour leur infliger un échec et défendre les saints (2). Ceux-ci (3) n'auront pas seulement la victoire assurée dans la guerre sans répandre de sang, mais encore une supériorité d'empire sans rivale pour l'utilité des sujets, soit par l'affection, soit par la crainte, soit par le respect.

On peut être certain que Philon se songe pas à l'empire de Rome, déjà établi en Égypte et en Judée, mais à l'empire d'un sage, fondé par Dieu (4) :

> Car les autres monarchies sont constituées par les hommes, au moyen de guerres et de campagnes et de maux indicibles... tandis que c'est Dieu qui fonda la royauté du sage; en en prenant possession l'homme vertueux ne cause le mal de personne, mais plutôt l'acquisition et l'usage des biens en faveur de tous ses sujets, auxquels il promet la paix et un bon gouvernement.

Un stoïcien pouvait reconnaître dans ce portrait son sage devenu roi, et Marc-Aurèle, plus tard, essaya bien de remplir un programme semblable. Mais Philon pouvait-il oublier le bonheur promis aux saints et les saints étaient évidemment les Juifs fidèles. C'est d'eux qu'il s'agit dans le traité des récompenses où le sujet est traité directement et à loisir. Il semblerait que le mystique, ennemi résolu du plaisir, ait dédaigné le bonheur temporel. Il était pourtant très clairement promis par l'Écriture (5), et Philon en conclut que ceux qui possèdent la richesse dans le ciel par l'élévation de leurs pensées doivent aussi jouir de la richesse telle qu'on

(1) *Num.*, xxiv, 7 d'après LXX : ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ... Dans Philon : ἐξελεύσεται γὰρ ἄνθρωπος.
(2) *Ex.*, xxiii, 28 ; *Dt.*, vii, 20 ; cf. *Sap.*, xii, 8 ss.
(3) τούτους (*Cohn*) au lieu de τοῦτο.
(4) *De Abrah.*, 261.
(5) *Lév.*, xxvi, 5.

l'entend sur la terre. Aussi la Providence de Dieu donne les biens du monde largement, mais de telle sorte que le sage ne soit jamais empêché ni dans son âme, ni dans son corps, de pratiquer la vertu (1). Les richesses des saints seront transmises à leurs enfants car ils en auront tous, mais le plus tard possible car ils mourront dans une heureuse vieillesse.

Tel sera l'empire des saints, et nous nous apercevons enfin que le moraliste religieux est un fervent nationaliste (2) :

> Si donc un homme est tel dans une ville, il paraîtra au sommet de la ville; si c'est une ville, au-dessus de la contrée environnante; si c'est une nation, elle dominera toutes les autres nations comme la tête domine le corps, afin d'être vue, non pas tant pour la gloire que pour l'utilité de ceux qui contemplent ce spectacle.

Et certes il y a loin de ce ton modéré aux accents sauvages des apocalypses palestiniennes à la pensée des ennemis des Juifs humiliés et torturés. Le royaume de Dieu est établi dans l'intérêt de tous, et exercé par un sage; mais Philon ne pouvait oublier, ni ses lecteurs non plus, que le texte sacré désignait Israël; il était inutile ou inopportun de le nommer (3) :

> C'est du sage que le prophète dit que Dieu s'y promènera comme dans un palais royal, car la pensée du sage est vraiment un palais royal et la maison de Dieu.

Il n'y a pas précisément transposition d'un thème; il est seulement sous-entendu que les promesses de Dieu seront réalisées au profit de l'Israël fidèle, le véritable sage.

Il n'était pourtant que trop certain: tout Israël n'était pas pur devant Dieu, ni digne des promesses. Comme les rabbins de Palestine, Philon est donc obligé de recourir à la pénitence. C'est cet aspect de la question que présente le traité *de execrationibus*. Il décrit d'abord les maux fondant sur ceux qui se sont laissé aller à l'idolâtrie, oubliant le culte du seul vrai Dieu, appris dès l'enfance. Mais, s'ils se repentent, ils obtiendront le pardon (4) :

> Et même s'ils se trouvaient aux extrémités de la terre, dans l'esclavage, auprès des ennemis qui les ont emmenés captifs, tous seront délivrés (5) en un seul jour, comme à un signal, à cause de l'impression que causera sur leurs maîtres cette conversion soudaine à la vertu; car ils les laisseront aller, confus de commander à de meilleurs qu'eux-mêmes. Et lorsqu'ils auront obtenu cette liberté inattendue, eux, qui naguère étaient dispersés dans la Grèce et les pays barbares, les îles et les continents, tendront d'un seul élan, chacun de son côté, vers le lieu désigné, guidés par une apparition plus

(1) *De praem.*, 104; cf. *Dt.*, XV, 6; XXVIII, 12; VII, 13; XXVIII, 2. 4.
(2) *De praem.*, 114.
(3) *De praem.*, 123, d'après *Lév.*, XXVI, 12 καὶ ἐνπεριπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ὑμῖν θεὸς καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μου λαός.
(4) *De execr.*, 164 s.
(5) *Dt.*, XXX, 1-4.

divine qu'il n'est dans la nature humaine (1), invisible aux autres, manifeste à ceux seulement qui seront sauvés.

Cette apparition qui rappelle la nature humaine, mais la dépasse, c'est assurément quelque chose comme dans la vision de Daniel (VII, 13), un fils d'homme qui vient sur les nuées. Ailleurs le rassemblement des dispersés s'opère, comme dans saint Paul, « à un seul commandement », à un signal donné (2). L'intervention divine à l'extérieur se réduit donc à une manifestation. La conversion est due à la bonté de Dieu, puis à l'intercession des ancêtres, dont les âmes supplient Dieu pour leurs fils et leurs filles; la délivrance des dispersés est de la part des nations une réparation librement consentie. Vient ensuite une description modérée des biens dits messianiques (3) :

Lorsqu'ils seront arrivés, les villes naguères ruinées seront rebâties, le désert sera habité et la terre stérilisée deviendra fertile, de sorte que le bonheur des pères et des ancêtres paraîtra peu de chose au prix des biens inépuisables du présent.

Les nations qui les ont insultés et se sont crues pour toujours des maîtres, seront obligées de faire amende honorable et de reconnaître la supériorité du peuple qu'elles avaient opprimé. A ce moment personne ne peut plus se méprendre sur la nationalité des sages qui forment le royaume de Dieu.

§ 8. — *Conclusions sur Philon.*

I. *L'influence principale.* — Philon a emprunté aux Stoïciens plusieurs développements sur les vertus, sur l'empire que le sage doit exercer sur ses passions, sur la haute dignité du sage dans le monde unifié d'abord par Alexandre, puis par les Romains. Cette attache avec la philosophie la plus répandue chez les honnêtes gens était la première condition de son succès : d'ailleurs il l'estimait fort. Mais il s'est écarté du Portique sur deux points d'une importance majeure. En ontologie il est aussi dualiste qu'il est possible, séparant absolument Dieu du monde. En morale, il subordonne tout à la règle divine révélée et il fait de Dieu l'auteur des vertus. Ce qui entretient l'équivoque c'est qu'il a essayé de montrer que la règle positive édictée par Dieu est en tout conforme à la loi de nature : par là il offrait aux Stoïciens un terrain d'accord. Mais l'autonomie stoïcienne, l'orgueil que le sage indépendant tirait d'une vertu qu'il ne devait qu'à lui-même, en cela égal ou supérieur à ses dieux, cette revendication hautaine répugnait à Philon comme un blasphème.

(1) *De exs.*, 165 : ξεναγούμενοι πρός τινρς θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνην ὄψεως.
(2) *De praem.*, 117 : ἑνὶ κελεύσματι, cf. *I Thess.*, IV, 16.
(3) *De exs.*, 168.

En s'éloignant des Stoïciens sur ces thèmes, il se rapproche de Platon, ou plutôt il rapproche Platon de l'Écriture en ce qui lui est le plus à cœur, la souveraineté absolue du Dieu créateur et la part qu'il prend au perfectionnement de l'homme. Et c'est tout le fond de sa religion et de sa mystique. Au lieu de s'unir à Dieu le plus simplement du monde, à la façon d'un Stoïcien faisant déjà partie de Dieu, il a joint le plus violent désir de l'union divine à un sentiment profond de la difficulté de cette entreprise, et c'est pour cela qu'il a cherché un refuge dans le Logos.

L'influence dominante, unique, est donc celle de l'Écriture; il est heureux cependant de se sentir en harmonie avec l'âme religieuse de Platon, et d'accord avec les plus nobles maîtres de vertu, et les plus énergiques partisans de la morale.

Sa philosophie s'est-elle imprégnée d'une teinte particulière du fait qu'il l'a apprise en Égypte?

M. Bréhier l'a soutenu (1), mais en s'appuyant sur le *Poimandrès* (interprété par Reitzenstein), traité beaucoup plus tardif, et plus encore sur l'opuscule de Plutarque sur *Isis et Osiris*, qui ne peut dater que du début du second siècle. Plutarque doit contenir des éléments plus anciens, encore que de toute manière il se soit proposé une interprétation philosophique de la religion égyptienne, c'est-à-dire que son œuvre représente une tentative parallèle à celle de Philon. Y a-t-il quelque vraisemblance à soutenir que Philon, au lieu de s'en tenir aux interprètes ordinaires de la philosophie grecque, se soit inspiré de ces sources profondément altérées, d'un mélange de philosophie et de mythologie qui brouillait tout jusqu'au fond? Ce syncrétisme, aussi bien que celui de Philon lui-même, n'a pas eu grand succès, et ne s'est perpétué que dans des sectes comme l'hermétisme. Sa principale autorité, Hermès Trismégiste, s'il rendait déjà des oracles, eût été beaucoup plus suspect à Philon que les maîtres de la Grèce.

Au surplus, il faudrait d'abord donner des preuves d'une ressemblance caractéristique entre Philon et Plutarque, sauf à discuter la question de priorité. Nous ne citerons qu'un exemple, allégué par M. Bréhier, qui paraît d'abord assez séduisant, puisqu'il s'agit du Logos, cette maîtresse pièce du système philonien : « Lorsque, par exemple, chez Philon, le logos comme fils aîné de Dieu est distingué du monde le jeune fils de Dieu, ces expressions nous mettent sur le chemin du mythe. Il faut le chercher, semble-t-il, dans la distinction des deux Horus, fils du dieu suprême Osiris dont l'aîné symbolise le monde intelligible, et le plus jeune, le monde sensible (2) ».

(1) *Op. l. : Origine égyptienne du culte spirituel*, p. 237-249 et *passim*.
(2) *Op. l.*, p. 110, citant *de Is. et Os.*, ch. 54.

On voit bien une opposition dans Philon (1) entre les deux fils de Dieu, l'intelligible et le sensible, l'intelligible étant le plus ancien; mais dans Plutarque c'est Osiris qui symbolise l'intelligible et Horus le sensible. Et s'il distingue deux Horus, le plus ancien, né pendant qu'Isis et Osiris étaient encore dans le sein de leur mère Rhéa, symbolise le monde informe avant qu'il ait été achevé par le Logos, une sorte de fantôme et d'esquisse imparfaite du monde (2).

Qu'eût pu tirer Philon de ce fatras? L'idée qu'il a en commun avec Plutarque est le thème platonicien le plus éclatant, celui du sensible représentant l'idée. Tous deux se sont inspirés de Platon : Plutarque seul a ajouté la note égyptienne (3).

II. *Philon et les rabbins du Pharisaïsme.* — Ce sont deux mondes.

Au premier abord la méthode exégétique n'est pas du tout la même. L'allégorie qui absorbe toutes les ressources de Philon ne joue pas un grand rôle dans le Talmud, si l'on excepte les thèmes de la création et du char d'Ézéchiel (4). Encore ne sait-on pas de quand ils datent.

Les rabbins ne s'occupent pas d'allégorie parce qu'elle compromettrait la solidité de leur exégèse qui est une véritable source de la législation, souvent nouvelle en réalité, mais qu'ils autorisent par la tradition. La tradition est le fondement même de l'autorité des Scribes.

Philon ne s'en préoccupe pas. Il ne prononce le mot de traditions que deux fois et dans un sens tout différent (5) de celui que l'Évangile reconnaît chez les Pharisiens. Il ne connaît pas davantage les Scribes (γραμματεῖς) (6). Assurément il distingue ceux qui ont Dieu lui-même pour guide et pour maître, c'est-à-dire qui connaissent l'Écriture, et les ignorants (7). Ces derniers doivent écouter les sages pour s'instruire. Mais les sages eux-mêmes se défient de leurs lumières. Ils n'ont pas conscience de parler au nom d'un groupe, dépositaire qualifié de la science divine selon l'Écriture et la tradition. Il leur faut attendre souvent l'inspiration d'en haut. Aussi Philon, qui a des devanciers, tantôt les suit, tantôt émet un autre avis, et s'il le croit préférable c'est qu'il vient de lui être inspiré. Le terme même de scribe, originairement copiste, indique la ferveur avec laquelle

(1) *Quod Deus sit imm.*, 31.

(2) *l. l.* : καὶ πρεσβύτερον Ὦρον καλοῦσιν· οὐ γὰρ ἦν κόσμος, ἀλλ' εἴδωλόν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος.

(3) On a cherché aussi du côté de la gnose, spécialement de l'hermétisme; cf. *Sobria ebrietas*, Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik, par M. Hans Lewy, Giessen, 1929, qui regarde l'ivresse comme l'ignorance et la sobriété comme la gnose. C'est chercher à rebours, car la gnose est l'ivresse, mais sans le désordre de l'ivresse ordinaire.

(4) Voir plus haut. p. 428.

(5) Du moins d'après le lexique de Leisegang.

(6) Si ce n'est au sens d'écrivains.

(7) *Quis rer. div. h.*, 19 : σοφοὶ μὲν οὖν ὑφηγητῇ καὶ διδασκάλῳ χρῶνται θεῷ, οἱ ἀτελέστεροι τῷ σοφῷ.

le maître palestinien s'attache à la lettre du texte sacré, l'éclaire par d'autres textes, sans chercher aucune lumière à l'étranger; les sages de Philon rappellent les sept sages de la Grèce suivis de tant d'autres; c'est l'ancien nom des philosophes que le maître alexandrin adopte pour Israël.

Ne faut-il pas conclure après cela que les deux genres d'exégèse sont tout à fait différents?

Ils se ressemblent cependant sur un point, qui est un défaut capital: c'est l'absence d'une exégèse vraiment littérale et historique.

Les rabbins cherchent dans l'Écriture un appui pour *leurs* traditions, Philon un point de départ pour *ses* allégories. Ni lui ni eux ne se demandent purement quel était le sens de l'écrivain sacré, et c'est toute l'exégèse. Au lieu de subordonner leur pensée au contexte, grammatical ou historique, ils s'attachent aux mots, qu'il est plus facile de détourner de leur signification propre, et les interprètent à leur façon, sous prétexte que l'Écriture étant inspirée, chaque mot a une immense valeur. Cela est vrai sans doute, mais comme membre d'une phrase, qui seule contient l'idée, dépendante elle-même de tout l'ensemble du discours, qu'il faut aussi interpréter selon les circonstances. La véritable exégèse n'est née chez les Juifs qu'au moyen âge, quand déjà l'Église en avait posé et pratiqué les règles.

Nous avons vu Philon tirer les sens les plus spirituels d'un mot qui n'en pouvait mais, comme la manne qui figure un genre, cessant ainsi d'être une nourriture miraculeuse, figure d'une nourriture spirituelle; de même Aqiba tirait d'un seul mot des solutions de jurisprudence (*halakôth*) multipliées. Nous touchons donc ici à un point fondamental — un fondement faux — de l'exégèse du Judaïsme, qui parfois eut une influence fâcheuse sur l'exégèse dans l'Église, soit par excès d'allégorie, soit par excès de littéralisme.

On trouve les mêmes divergences et quelques analogies dans le thème qui domine toute la morale surnaturelle. Sa foi mystique dans la lumière d'en haut, Philon l'applique à l'acquisition des vertus. Chacun des rabbins avouait volontiers l'insuffisance de ses lumières et confessait à Dieu son impuissance. Mais il avait pleine confiance dans les lumières du docte corps, et comptait sur ses propres études pour acquérir des titres à la rémunération future. Si Philon a exagéré en penchant vers une attitude passive, il n'en est que plus distinct des Pharisiens qui se faisaient les auteurs de leur propre justice. Chez lui une estime exagérée — non pas de la recherche de Dieu qui ne saurait être trop diligente — mais des avantages de l'extase, une mystique peu favorable à l'effort; de l'autre côté une tendance à l'exercice rationnel des facultés, sans oublier tout à fait

le besoin du secours de Dieu, si fortement enseigné par l'Écriture. Sans forcer la comparaison — cette sorte d'argument cloche toujours — le rabbinisme ressemblerait plutôt par son respect de l'autorité enseignante et de la tradition à l'armature extérieure de l'Église catholique, Philon n'aurait pas été scandalisé de la liberté accordée par Luther à chacun d'interpréter la Bible selon qu'il se sent inspiré par l'Esprit-Saint. Nous ne savons pas si ce mysticisme excessif n'aurait pas sombré dans le rationalisme, comme le protestantisme moderne, si Philon avait formé des églises ou du moins une école. Mais nous croyons voir clairement l'avantage d'unir le respect de l'autorité à un abandon complet à la grâce de Dieu.

Et voici une certaine ressemblance. Ce Philon qui préconise une attitude passive dans la haute action divine et la qualifie comme une absence de l'âme, nous l'avons vu mesurer, comme un rabbin, les dons de Dieu à la préparation scientifique de l'esprit. Des deux côtés un culte exagéré des connaissances, qui fera de Philon un prédécesseur de la gnose, tandis qu'il inspirait aux Pharisiens le mépris du peuple de la terre, que ses occupations empêchaient d'étudier la Tora.

S. Bonaventure, organe de toute la pensée et de tout le cœur du catholicisme, enseignait qu'une pauvre femme est aussi capable d'aimer Dieu que les plus doctes (1). Et saint François de Sales a écrit : « Et toutefois, en ce qui regarde notre perfection qui consiste en l'union de nostre âme avec la divine Bonté, il n'est question que de peu sçavoir et de beaucoup faire (2) ».

Cette pointe en dehors du Judaïsme ne nous paraît pas déplacée, comme hommage à la méthode comparative.

Il est d'ailleurs bien entendu que les solutions de Philon dans le détail sont étroitement apparentées à celles du Judaïsme palestinien. Mais cette étude, fort épineuse, n'est pas de notre sujet.

III. — *La place de Philon dans le développement du judaïsme.*

Il a transposé l'histoire dans le domaine de la philosophie religieuse. Il ne l'a pas volatilisée jusqu'à nier son existence. Mais la principale leçon de l'histoire devenait un enseignement moral. Au lieu de conduire par la révélation les destinées d'Israël vers le Messianisme, Dieu montrait qu'il veillait à la perfection de chaque âme en particulier.

Par conséquent, dans l'ordre pratique, Philon barrait la route au Messianisme, quel qu'il fût. Il n'en conservait qu'une image affaiblie, où

(1) *Chronica Fratrum Min.*, l. VII, c. XIV.
(2) *Œuvres*, t. VI, p. 121.; d'après le contexte, chercher Dieu sans tant s'informer sur la manière de le trouver.

le héros se dessinait à peine dans un avenir glorieux, non pas cause efficiente d'une vie meilleure, mais instrument de Dieu pour faire régner les saints. C'était un point d'attache avec le Judaïsme palestinien, mais l'important était de réaliser cette amélioration morale, combien désirable, mais combien éloignée dans le monde où vivait Philon!

Peu favorable à un messianisme actuel de délivrance, le philonisme, interprète religieux et mystique de l'ancienne Loi, ne pouvait-il pas devenir un auxiliaire précieux pour les adeptes de ce messianisme que fut le Christianisme, tout entier consacré au salut des âmes et à leur réconciliation avec Dieu?

Par certains côtés, assurément, et l'histoire de l'exégèse allégorique en est une preuve. Mais on a beaucoup exagéré cette influence en affirmant que Philon avait prêté à saint Jean sa conception du Logos. Nous ne pouvons examiner ici cette question qui ressortit aux origines du christianisme (1). Rappelons seulement combien le philonisme était hostile d'avance à une conception du messianisme qui serait celle de l'Incarnation du Fils de Dieu. Aussi résolument qu'aucun Pharisien de Palestine, Philon croyait à la transcendance absolue de Dieu; s'il ne la révérait pas par des procédés littéraires comme le *Memra,* ou la *Chekinah,* il l'exprimait en termes philosophiques par l'absence en Dieu de tout ce qui n'est pas l'être pur.

Il en résultait d'après lui, plus encore que pour les rabbins, la nécessité d'un intermédiaire, et cet intermédiaire était le Verbe, qu'on dit être devenu le Verbe des chrétiens.

Mais c'est méconnaître un abîme, en vertu même du primat inconditionné et exclusif de l'intelligible. Le Logos de Philon est un intermédiaire-intelligence qui s'adresse à la seule intelligence pour la détacher de la chair.

Le Logos de saint Jean s'est fait chair, et c'est par sa nature humaine qu'il est devenu médiateur. Philon n'aurait su que faire de cette chair, principe et cause du péché; il aurait eu horreur du Dieu prétendu qui serait entré avec elle en contact, alors que la raison d'être du Logos était précisément de l'en tenir écarté.

Philon demeura isolé. Un génie cependant. Un génie qui a pu se faire cette illusion qu'il avait concilié la parole de Dieu, sans la diminuer, avec les pensées les plus hautes de l'esprit humain encore égaré. Mais le génie lui-même échoue dans une entreprise qui dépasse les forces humaines. Il a précisément prouvé qu'une pareille tentative était vouée à l'échec.

Personne n'eût pu faire mieux.

(1) *Comm. de l'évangile selon saint Jean.*

Ceux qui estiment encore que le christianisme est né d'une fusion du Judaïsme avec l'esprit grec ne tiennent pas compte du fait nouveau inouï qui fait l'essence et l'originalité du christianisme et que ni le Judaïsme palestinien, ni le Judaïsme alexandrin dans sa plus grande personnalité n'ont soupçonné, et que les chefs n'ont pas voulu reconnaître. Peut-être était-on mieux disposé à Alexandrie, s'il était vrai que le christianisme y a jeté dès le début tant d'éclat qu'il ait attiré l'attention de l'empereur Claude dès l'an 41 ap. J.-C. (1).

Mais cette opinion n'est pas du tout probable.

La prédication du christianisme ne s'appuya pas sur Philon; elle ne l'avantagea pas non plus aux yeux des Juifs. Avec sa saveur d'hétérodoxie essénienne, son sens privé dans l'exégèse allégorique, il fut entraîné dans la ruine de toute pensée juive qui n'était pas le pharisaïsme pur. Ce grand homme fut oublié ou peut-être affecta-t-on de l'ignorer. C'est à peine si de nos jours des savants israélites ne sont pas insensibles à la gloire qu'il apporte encore à leur race et l'étudient avec ardeur. Il n'est pour aucun d'entre eux, semble-t-il, un maître spirituel.

Le christianisme a été beaucoup plus sensible à ses dons vraiment supérieurs — surtout si on les compare à la vulgarité du Talmud — et quelques anciens lui ont fait trop de crédit. Mais loin de contribuer au développement de la doctrine, il l'eût plutôt attirée hors de sa voie sans la vigilance des pasteurs.

On le voit par l'histoire du dogme et de l'exégèse.

APPENDICE. — LES THÉRAPEUTES

Philon a passé sa vie à démontrer aux Gentils que les Juifs l'emportaient sur eux. Les Esséniens étaient sa meilleure preuve pour l'exercice de la vertu dans la vie pratique. Il restait à montrer que si quelques païens avaient excellé dans la vie de méditation et de contemplation, la contemplation étant, d'après Aristote, l'acte humain le plus élevé, le plus semblable à la vie de Dieu, les Juifs n'avaient pas seulement eu des philosophes isolés adonnés à la vie contemplative, mais des sociétés d'hommes et de femmes qui lui étaient uniquement consacrées. Les Thérapeutes étaient donc le pendant des Esséniens, un peu comme les

(1) Cf. *Epistula Claudiana*, Der neuentdeckte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Chr. und das Urchristentum ... von Stephan Lösch, Rottenburg, 1930; brochure qui résume bien la controverse soulevée par un papyrus (cf. *RB.*, 1925, p. 621 ss.) et conclut avec la grande majorité des critiques contre MM. de Sanctis et Salomon Reinach que la maladie qui troubla Alexandrie n'est pas la prédication chrétienne; voir *RB.*, 1931, p. 270 ss.

(2) *Die Therapeuten* und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben ... von Paul Wendland; Leipzig, 1896.

Chartreux sont moins adonnés aux travaux manuels que les Cisterciens ou Trappistes (1).

Les Thérapeutes sont, plus encore que les Esséniens, l'idéal de Philon. Il en parle avec enthousiasme et avec emphase. Nous réduirons ses développements à une simple analyse du traité sur la vie contemplative, reconnu authentique par un nombre croissant de critiques.

Ce que Philon tient surtout à relever chez les Thérapeutes, c'est la pureté de leur religion. Connaissant très bien le paganisme égyptien, il reprend en quelques mots la polémique du livre de la Sagesse (2), avec plus d'allusions métaphysiques. Les Thérapeutes sont les vrais serviteurs du divin, parce qu'ils ont appris de la nature et de leurs lois sacrées à servir l'Être qui est meilleur que le Bien — supérieur par conséquent à l'idée suprême de Platon, — plus vraiment être que l'Un, — c'est-à-dire que l'être de Parménide, qui était tout, — plus primitif que la Monade, — dont Pythagore faisait le point de départ de tout. Plus théologiens que les plus grands philosophes, et plus religieux, les Thérapeutes sont à plus forte raison bien au-dessus des adorateurs vulgaires qui rendent un culte aux quatre éléments, le feu, l'air, l'eau, la terre, sous le nom d'Héphaistos, d'Héra, de Poseidon et de Déméter. Ils ne rendent hommage à rien de matériel, comme le soleil, les astres, le ciel, le monde. Ils n'ont que du mépris pour ces prétendus demi-dieux, issus d'unions qui eussent été coupables, si elles n'étaient chimériques, puisque des puissances divines ne peuvent s'unir à des mortelles. Que peuvent-ils penser de l'idolâtrie, qui s'abaisse devant une vile matière, ou des dieux de l'Égypte, animaux sauvages ou apprivoisés, qu'adorent des hommes doués de raison et participant ainsi à la nature de Dieu?

C'est par amour pour cet être Divin que les Thérapeutes se réunissent, et pour montrer qu'il n'ignore pas la mythologie, Philon compare leur enthousiasme sacré à celui des Bacchantes, enivrées par l'amour de Bacchus, ou des Corybantes qui dansaient au son des cymbales.

Pour atteindre leur but, ils sacrifient toutes les richesses de la terre et abandonnent leurs biens à leurs parents. Des philosophes ont méprisé la richesse, comme Anaxagore et Démocrite qui ont laissé leurs terres en friches. Mais combien il est plus parfait de les donner à d'autres qui s'en serviront pour subvenir à leurs besoins!

(1) L'opposition entre la vie pratique des Esséniens et la vie contemplative des Thérapeutes est nettement indiquée dès le début du traité περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν. On en a conclu que ce traité (sous un titre plus général) contenait une première partie sur la vie pratique et sur les Esséniens. Cette opinion de M. Motzo (*Atti della R. Accad. delle scienze di Torino,* XLVI, 1911) a été adoptée par Cohn (*Philonis opera,* VI, 1915, *Prolegomena* IX s., et par Bauer (Pauly-Wissowa, *Essener,* p. 387). On n'est pas autorisé pour autant à supposer que ce passage perdu ait été la source principale de Josèphe sur les Esséniens.

(2) Voir ci-dessus, p. 537 ss.

Les Thérapeutes dépouillés du souci d'administrer leurs domaines sont libres de vaquer à la contemplation. Pour cela il leur faut encore quitter la société des hommes, non pas comme certains misanthropes sauvages — Timon d'Athènes l'avait fait, — mais pour jouir de la solitude, en fuyant un contact qu'ils jugent inutile ou pernicieux.

Sont-ils nombreux? Philon avance hardiment qu'on en trouve partout, en Grèce et dans les pays barbares. Mais c'est là une allégation qu'il n'appuie que sur une raison de convenance : un bien si parfait doit être répandu en tous lieux. En réalité il ne connaît que ceux qui se sont retirés près d'Alexandrie, sur une colline saine et agréable, au-dessus du lac nommé alors Maria. Ils y vivent, chacun dans sa cabane, qui leur sert de monastère et en même temps de sanctuaire, où ils ne conservent que des lois, — entendez la loi de Moïse, — des oracles proférés par les prophètes, et des hymnes, c'est-à-dire les Psaumes, tous écrits sacrés propres à développer et à consommer la science et la piété. Ainsi ils mènent une vie céleste, envahis par la pensée de Dieu au point que même en songe leur imagination ne leur représente que la beauté des attributs divins. Ils prient cependant spécialement à l'aurore et vers le soir pour implorer d'être remplis de la lumière divine durant le jour et pour que, durant la nuit, leur âme, dégagée des choses sensibles, retirée en elle-même, s'applique à la vérité.

A la prière ils joignent l'étude des livres sacrés. Mais leur sens littéral, leur sens propre, ne suffit pas à des esprits aussi sublimes : ils le regardent comme un symbole de la vérité cachée qui se révèle à eux par une explication allégorique. Eux-mêmes composent des chants et des hymnes à Dieu selon divers mètres et divers tons de musique (1).

Pendant six jours, les Thérapeutes ne franchissent pas le seuil de leurs cabanes. Le septième jour ils se réunissent pour entendre une conférence. Le plus âgé, qui est censé le plus savant dans la science divine, et qui ne fait pas parade d'une virtuosité de paroles comme les rhéteurs ou les sophistes du temps, s'applique à scruter le sens exact des pensées du livre, et à le faire pénétrer jusqu'à l'âme. Nous apprenons à ce moment qu'il n'y a pas seulement des hommes pour l'entendre. De l'autre côté d'une sorte de paravent se trouvent des femmes qui professent le même genre de vie, les uns et les autres gardant une parfaite chasteté.

Nous voilà édifiés sur cette vie vraiment céleste. Mais enfin ces ascètes ne pouvaient se passer de nourriture. Ils n'en prenaient qu'après le coucher du soleil, et quelques-uns passaient même trois jours, d'autres

(1) Il est fâcheux que Philon n'ait pas donné quelques détails sur ces mètres de la poésie, et ce silence permet de conjecturer qu'il a seulement voulu montrer que ses Thérapeutes n'étaient pas inférieurs aux poètes grecs par la technique de l'art

jusqu'à six, sans rien manger. Le septième jour on se réunissait autour d'une table commune. On faisait quelque relâche dans l'abstinence. Que mangeait-on? Du pain avec un peu de sel! Les plus délicats y ajoutaient de l'hyssope. Pour tout le monde de l'eau.

On se demande à quoi cet ordinaire pouvait être réduit les autres jours!

C'était pour Philon une bonne occasion de tancer le luxe des banquets, venu, d'après lui, d'Italie, et il est de fait qu'on dit encore : un festin de Lucullus. Le philosophe juif blâme sévèrement l'abondance excessive des services, le luxe de la vaisselle et des coupes, surtout les désordres qui suivaient ordinairement des repas trop copieux, servis par des jeunes gens de mœurs suspectes. Les plus célèbres des Grecs ont donné dans ce travers. Le médiocre Banquet de Xénophon ne l'arrête guère. Mais le Banquet de Platon! On s'est étonné que Philon, toujours si respectueux du philosophe des idées, en ait parlé cette fois en termes si sévères, et c'est pour cette raison surtout qu'on lui a refusé la paternité du traité sur la Vie contemplative.

Mais vraiment les discours rapportés dans le Banquet passent la mesure. On sait que Madame l'abbesse de Fontevrault avait prié Racine de lui traduire ce célèbre Dialogue. Il s'y mit de bon cœur, mais la plume lui tomba des mains, avant d'arriver à ce passage admirable, dans lequel Platon, s'élève, peut-on dire, d'un amas d'immondices pour arriver jusqu'à la contemplation de la Beauté infinie. Philon n'a pas su comprendre le sens profond de cette péripétie, ou il n'a voulu que faire ressortir par contraste la sobriété de ses Thérapeutes, dans leur repas du cinquantième jour. Hommes et femmes, vêtus de blanc, sont rangés séparément autour d'une table frugale, où nous retrouvons toujours le pain au sel avec de l'hyssope, et pour boisson de l'eau, qu'on fait chauffer pour les vieillards. Et cette fois encore le repas est précédé d'un entretien sur les saintes lettres. Il est suivi de chants alternés qui durent toute la nuit, accompagnés de danses. Les hommes et les femmes forment deux chœurs qui d'abord chantent successivement, puis à l'unisson. Enfin, dans un saint transport d'amour divin, les deux chœurs n'en forment qu'un seul, comme après le passage de la mer Rouge, lorsque les Israélites, sous la conduite de Moïse et de Mariam, rendirent grâce au Seigneur. Ainsi se passe la nuit dans une ivresse divine.

Les termes dont se sert Philon pour expliquer les mouvements du chœur, tantôt immobile, tantôt en procession, les chants se répondant par strophes et antistrophes, rappellent si nettement les chœurs de la tragédie grecque, qu'on entend bien qu'il a voulu prouver que les Juifs avaient des spectacles qui ne lui étaient pas inférieurs. Lui-même nous a informés qu'il

assista à une tragédie d'Euripide. Les Grecs devaient se tenir pour dit que d'autres faisaient aussi bien et même mieux.

Au petit jour, la veillée de prières se termine par une invocation. Debout, les regards et tout le corps tournés vers l'aurore, les Thérapeutes voient le soleil se lever, les mains tendues vers le ciel, et ils implorent la perspicacité de l'intelligence dans la recherche de la vérité. C'est le secret de leur vie. Et il est à noter que cela est dit spécialement des vierges thérapeutes. Les hommes ne se marient pas pour éviter les obstacles que le mariage opposerait à leur solitude. Pour les vierges, si elles renoncent à la maternité, c'est pour permettre aux rayons intelligibles d'engendrer dans leur âme l'aptitude à la contemplation.

Le philosophe juif ne paraît pas d'ailleurs préoccupé de revendiquer pour sa nation, dans un esprit étroit, le privilège d'une vie si haute. Les Thérapeutes, dont il ne dit même pas qu'ils sont juifs, deviennent par leur profession des citoyens du monde et du ciel. Mais comme le nom de Moïse est prononcé, il est bien entendu que cette existence sublime est un fruit de la Loi donnée par Dieu à Israël.

Cependant, les chrétiens eux aussi ont respecté la loi de Moïse comme sacrée; eux aussi ont embrassé la vie ascétique et contemplative. On a cru les reconnaître dans le tableau tracé par Philon. Depuis Eusèbe et depuis saint Jérôme, on s'est imaginé que le philosophe juif, ayant entendu parler de la vie céleste des premiers moines égyptiens, l'avait décrite sans se douter qu'elle s'inspirait d'un principe nouveau. C'était une erreur qu'aucun savant chrétien ne voudrait soutenir aujourd'hui. Philon est mort vers l'an 66 ap. J.-C. Il est impossible d'admettre que le monachisme chrétien ait été florissant avant cette date. D'ailleurs le texte ne renferme rien qui ne puisse et ne doive s'entendre des Juifs. Rien, si ce n'est sans doute certaines exagérations. On est frappé de la parfaite coïncidence de tous les usages des Thérapeutes avec l'idéal que se faisait Philon d'une vie studieuse et contemplative. Tout se passe sur un thème irréel. On se demande en particulier comment ces thérapeutes gagnaient leur vie, si sobre qu'elle fût. Les moines chrétiens faisaient du moins des corbeilles, semblables à ces couffins qui ont permis de creuser le canal de Suez, et dont la vente a toujours été assurée. Les Chartreux modernes ont fait fabriquer la chartreuse. Les Thérapeutes ne faisaient rien. Aussi bien Philon n'en parle nulle part ailleurs, et personne autre n'en parle. Ils n'ont rien de commun avec les *Katochoi* égyptiens. Si la critique moderne a peine à mettre ceux-ci en lumière, du moins elle constate qu'ils étaient attachés aux temples, tandis que les Thérapeutes fuyaient dans le désert. Faut-il conclure que les Thérapeutes d'Égypte sont sortis de l'imagination de Philon? Connaissant les tendances des esprits égyp-

tiens vers la contemplation, leur goût pour raisonner de l'être à perte de vue, non sans risques de s'y embrouiller, a-t-il voulu, pour les éblouir, créer un pendant aux Esséniens de Palestine, en installant des ascètes théoriciens non loin des bords du Nil? Le septicisme est assurément permis. Tandis que les Esséniens ont bien leur place ici-bas, à un moment précis de l'histoire, les Thérapeutes flottent entre ciel et terre. Il est vrai que ce sont des contemplatifs, auxquels on ne peut demander d'intervenir dans les affaires du commun. Admettons donc que quelques Juifs Alexandrins se sont retirés dans la solitude près du lac Maria pour se livrer à l'étude et à la prière. Ce n'est pas leur exemple qui aurait déterminé le mouvement qui engagea tant de Juifs à former des communautés esséniennes, sans abandonner la vie de travail, ni même, le plus souvent, le commerce avec les autres hommes (1). Nous concluons donc que l'essénisme fut une création originale de la Judée qui ne pouvait pas non plus être transportée telle quelle en Égypte où une telle singularité de vie en société fermée n'aurait pas été possible sans compromettre la situation des Juifs parmi les Gentils. Quelques solitaires, beaucoup moins liés par une discipline active, ne pouvaient pas les inquiéter. Et malgré tout nous ne pouvons réprimer cette pensée que les Thérapeutes sont surtout une fiction allégorique du grand allégoriste pour exprimer son idéal de vie juive, studieuse et contemplative.

(1) Avec ZELLER, *l. l.*, p. 384, note 2, qui regarde la communauté essénienne comme plus ancienne et plus forte; c'est elle qui a dû influer sur les Thérapeutes, plus récents et moins répandus.

CONCLUSION GÉNÉRALE

En intitulant cette enquête. « Le Judaïsme *avant Jésus-Christ* », nous avons indiqué que le Judaïsme nous intéressait surtout par rapport aux origines du Christianisme. Notre religion a pour base la foi en Dieu, créateur du monde, qui rendra à chaque homme selon ses œuvres dans la vie qui suit la mort, et en Jésus-Christ, son Fils, né de la Vierge Marie, qui s'est fait homme pour sauver les hommes. Elle comprend ainsi la foi en un seul Dieu, unique en trois Personnes, en l'Incarnation du Fils, la seconde personne divine, en la Rédemption du péché par sa mort.

Notre religion est-elle sortie du Judaïsme, palestinien ou égyptien, ou de tous les deux, tels qu'ils nous ont apparu?

Manifestement oui, pour ce qui regarde la foi en un seul Dieu, rémunérateur du bien et du mal, qui se trouve dans les deux formes du Judaïsme. Cette évidence est telle qu'il est inutile d'en donner des preuves. Aucune religion ancienne n'était arrivée à la notion ferme d'un seul Dieu, sauf le Judaïsme. Le Christianisme, né en Judée, professant qu'il se rattache à la foi des Juifs en un Dieu créateur et rémunérateur, il n'y a aucune raison pour lui donner un démenti.

Mais le Judaïsme existe encore. Il se distingue du Christianisme par la négation du second article fondamental, la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné pour le salut des hommes. Toute l'essence distincte de la nouvelle religion consiste donc en ce point. Est-il sorti du Judaïsme? Manifestement non.

Il n'est pas sorti du Judaïsme égyptien, avec lequel il n'a eu d'ailleurs aucun rapport historique à sa première origine, parce que si Philon, son principal représentant, enseignait avec force l'existence d'un être intermédiaire entre Dieu et l'homme, cet intermédiaire, Verbe divin, n'était pas Dieu, et, par définition, demeure étranger à la chair.

La religion de Jésus-Christ n'est pas non plus sortie du Judaïsme palestinien. Il est vrai qu'elle est née en Judée. Mais cette circonstance ne fait qu'accentuer l'opposition entre les deux religions. Elle a été perçue, on peut dire, dès le premier jour, des deux côtés. Jésus a été suspect au parti des docteurs du Judaïsme pharisien dès l'origine parce qu'il s'est mis en opposition par sa prédication avec leur manière de concevoir la religion. Ses disciples ont fondé l'Église dans un contraste éclatant avec

le Judaïsme. Celui-ci a toujours eu pour le Christianisme un éloignement à la fois instinctif et délibéré, presque une horreur sacrée. Et le Christianisme n'a jamais consenti à faire aux Juifs des concessions de doctrine, tempérant seulement le sentiment pénible que lui inspirait leur hostilité par des ménagements, dus à l'espérance de leur conversion, en partie aussi à l'utilité du témoignage que rend à l'Église leur attachement à l'Ancien Testament, regardé par les deux parties comme ayant Dieu pour auteur.

Et c'est précisément sur cette Parole de Dieu que s'est toujours engagée la lutte entre elles.

Le Christianisme prétend tenir ses titres de l'ancienne Révélation accordée aux fils d'Israël. Est-il vraisemblable que son interprétation soit la bonne, si elle contredit l'exégèse des docteurs palestiniens, penchés sur les textes, se refusant à toute étude profane pour réserver à l'Écriture toutes les ressources de leur esprit bandé vers ce seul objet, et si elle n'est pas moins contraire à une autre interprétation, celle d'un Philon, dont l'esprit, fécondé par la culture hellénique, appliquait à l'Écriture toutes les lumières de la philosophie?

On peut toujours supposer l'intervention d'un génie extraordinaire. Mais où est-il? Est-ce Jésus, qui n'a laissé aucune œuvre écrite, qui n'a que rarement allégué l'autorité de l'Écriture? Est-ce Paul dont on connaît bien l'argumentation, parfois d'allure rabbinique, d'autres fois plus personnelle, mais alors risquant de paraître insérer dans ses explications des éléments nouveaux et étrangers? Les Juifs refusent de voir en lui un interprète correct des Livres Saints qu'il leur a empruntés, et beaucoup de critiques leur donnent raison : ils voient dans cet élément paulinien l'invasion de la mystique grecque.

Ici s'ouvre pour nous une parenthèse. Nous aurions à faire sur la religion grecque avant J.-C. la même enquête que sur le Judaïsme. Mais nous pouvons fermer la parenthèse par l'autorité de saint Paul lui-même; car il affirme avec la plus chaleureuse énergie que cet élément nouveau qui lui a donné la clef de l'Ancien Testament, c'est l'auteur de la nouvelle Alliance, le Christ Jésus auquel il a consacré tout son esprit et tout son cœur.

Et c'est ici le point capital des origines chrétiennes par rapport au Judaïsme.

La foi au Christ, Fils de Dieu, rédempteur du monde, ne saurait être extraite ni du Judaïsme Pharisien, ni même de l'Écriture ancienne *par voie de pure interprétation littérale*.

Quelques chrétiens semblent avoir essayé cette voie, lorsqu'ils se sont crus obligés de prouver par exemple la foi à la Trinité par l'apparition

des Trois à Abraham, ou l'Incarnation et la Rédemption par quelques prophéties isolées. Le Juif sourit : ce n'est jamais assez clair. Et il faut que ce soit très clair pour que la raison soit obligée de se soumettre à des mystères qui la confondent un peu par certains côtés, s'ils la satisfont par d'autres, en la dépassant toujours.

En vain essaierait-on de faire un faisceau de toutes les prophéties messianiques, d'en dégager une image qui serait d'avance celle de Jésus-Christ. Outre que les purs rationalistes nous demanderaient de quel droit nous groupons les vues de tant de voyants, séparés par tant de siècles, les Juifs, qui ne nient pas l'unité des conceptions dans l'Esprit qui a inspiré l'Écriture, nous rappelleraient, le cœur plein d'amertume, que les prophéties les plus évidentes de leur prospérité et de leur gloire n'ont jamais été réalisées pour eux. Leur dirons-nous d'attendre un millénarisme à venir? Ils nous répondront que nous renonçons donc à l'exégèse de l'Église qui a toujours entendu ces prophéties dans un sens spirituel. Bien à tort d'ailleurs, selon eux, puisque l'Écriture n'impose pas ce sens qui est pour eux une duperie.

Ce seul point suffit à marquer ce sur quoi il faut être d'accord. Le Christianisme n'est pas sorti et ne pouvait sortir de la Révélation ancienne par voie de pure interprétation, ajoutons pour plus de netteté : « rationnelle ». Tant que saint Paul a interprété l'Ancien Testament par lui-même et en Pharisien, il est demeuré Pharisien. Pour le bien comprendre, il lui a fallu une révélation nouvelle, celle de Jésus-Christ. Jésus-Christ n'est pas seulement la réalisation des prophéties, il leur donne plus de lumière. Il n'est pas seulement le point où la Révélation aboutit, il la complète, il lui donne son efficacité. Il rejoint l'Ancien Testament par dessus le Judaïsme et révèle son vrai sens qui était encore voilé.

N'y a-t-il pas là une pétition de principes, à laquelle le Juif se refuse avec raison?

Non, car son Écriture lui avait dit de croire au Prophète qui serait envoyé par Dieu, à celui qu'il attendait avec passion comme le Messie. Il n'avait qu'à constater si Jésus était un prophète accrédité par Dieu, et à recevoir de lui ce supplément de lumière qui donnait tout son prix à l'ancienne lumière, comme l'aurore servirait de peu si elle n'aboutissait au jour.

Pourquoi donc le pharisaïsme était-il mal disposé à entendre Jésus, à le croire lorsqu'il se donnait comme le Messie, véritable Fils de Dieu?

C'est qu'il y a une grande différence entre la Révélation ancienne et le Judaïsme palestinien. Nous laissons de côté Philon, hors de combat. Si l'Ancien Testament ne contenait pas toute la Révélation accordée par Jésus et par l'Esprit-Saint aux Apôtres, il la préparait, il la contenait, dirait

un philosophe, virtuellement. Et ce sont ces virtualités, qui ne pouvaient apparaître clairement à un docteur, que le Judaïsme, déjà rabbinique, avait étouffées.

Dans son dessein arrêté de s'isoler, il s'était circonscrit et rétréci (1). Lorsqu'une ville forte qui se croyait en sûreté est assiégée, le premier soin de la défense est de détruire tous les établissements situés hors des murs, où l'ennemi pourrait s'abriter et réussir une attaque plus directe (2). Ce sont les plus beaux édifices qui s'étaient étalés en espace libre, en plein air, au grand soleil, qui vont succomber sous les coups des habitants, désormais tranquilles dans une enceinte plus étroite. Ainsi le pharisaïsme palestinien, inquiet de la pénétration de l'esprit grec, peu rassuré par la malencontreuse conciliation tentée en Égypte, fit la haie autour de la Loi. Il la dépouillait en même temps de toutes ses amorces vers l'avenir, il supprimait ses virtualités surnaturelles. Sans tenir compte de l'action presque personnelle de la Sagesse, fille de Dieu, et de celle de l'Esprit-Saint, ce Judaïsme réduit consciemment la nature de Dieu à l'idéal d'une monade inféconde, isolée dans sa Majesté. Il ferme la voie au dogme de la Trinité, pour cette raison qu'il n'avait pas encore le droit d'affirmer l'existence de trois personnes dans l'unité du seul vrai Dieu.

Ayant décrété que le Messie ne serait rien qu'un pur homme, si hauts que soient ses dons, il interdit à Jésus de se dire Fils de Dieu, sous peine de blasphème, sans songer que ce verdict atteignait aussi Isaïe, dont le texte acquérait un nouvel éclat.

Pénétré de cette idée que chacun peut devenir juste, non pas sans l'aide de Dieu, mais surtout par ses propres efforts, et sans que le Messie ait rien à voir dans cet ordre, il ne songeait pas à lui demander le salut de l'âme, n'attendant guère de lui que des secours temporels.

Et parce qu'il croit qu'il sera le premier, et en quelque manière le seul bénéficiaire privilégié de l'intervention de Dieu par le Messie, il est bien décidé à exiger des Gentils qui feront amende honorable, après avoir été vaincus et foulés aux pieds, de se soumettre à la Loi qui est la sienne.

(1) N'est-ce pas ce que M. Julien Weill, une des principales autorités du judaïsme français, concède presque, très discrètement, dans une brochure de propagande (*Le Judaïsme*, Paris 1931, p. 178) : « En réalité, la source de la mysticité juive (*l'Ancien Testament !*) est trop riche pour qu'elle ait jamais pu s'épuiser en Israël, même si le développement du rabbinisme de l'école, si l'étude exclusive de la Tora, écrite et orale seule patrie qui subsiste quand tout s'est écroulé, a pris, depuis l'asservissement sous le joug romain, une place prépondérante dans la vie juive ». Aujourd'hui que le rabbinisme est en recul presque partout, la mystique est en progrès. Mais une mystique qui pourrait souvent avoir sa source dans le nationalisme. Le même M. J. Weill nous dit (*l. l.*, p. 185) : « C'est d'une mystique du sang et de la race que l'on peut parler à propos de M. Martin Buber et de son école... Conception qui, sans être à nos yeux prépondérante, a cependant sa place dans une définition des composantes du judaïsme ».

(2) En est-il de même aujourd'hui ? Je pensais à Nicosie assiégée par les Turcs.

Il était hors d'état de comprendre que les biens du Messie étaient des biens spirituels. Les biens temporels, inaugurés par la victoire, ne peuvent être accordés à tous en même temps. Il n'est qu'une sorte de biens qui soient communicables à tous les hommes et à chaque homme, à moins de détruire tout l'équilibre du monde, ce sont les biens spirituels. Si c'étaient eux qu'avaient envisagés les Prophètes, Israël n'avait donc plus de privilèges! Il s'en tint au sens littéral, malgré le cri de toute l'Écriture qui place le vrai bien dans la fidélité à Dieu. Trop pénétrés de leurs devoirs de serviteurs, les Pharisiens ne s'élevaient pas à la vue sublime de Philon, de l'amitié qui peut s'établir entre Dieu et les hommes.

En un mot, d'un sécateur impitoyable, ils coupaient tous les rejetons qui promettaient de si beaux fruits.

Et en même temps ils refusaient de concevoir que la Révélation ancienne, quand elle aurait donné sa fleur, laisserait tomber certains éléments devenus caducs. Pour eux l'observance de la Loi comportait l'amour de Dieu, mais ils ne s'arrêtaient pas à l'idée que l'union avec Dieu importait seule, et qu'elle pouvait être atteinte par tous les hommes sans qu'ils fussent obligés de pratiquer une loi faite à la mesure de leur nation, et à une époque donnée.

Tendance très nette à élaguer les éléments surnaturels, à les restreindre à des formalités accessibles à la raison;

Résolution bien arrêtée de constituer une nation fidèle à sa religion, mais à une religion faite exprès pour un seul peuple;

Attachement à la Loi par une observance ponctuelle et raffinée, multipliant les occasions d'un service assidu;

Conviction que le Messie serait leur homme, leur docteur et leur capitaine, contraignant les Gentils à s'incliner devant eux et devant lui;

Tels sont les traits principaux du Judaïsme nationaliste et formaliste qui a prévalu avant et surtout après Jésus-Christ, prenant mieux conscience de sa propre nature après qu'il l'eût opposée à la conception de Jésus et du Christianisme, qui était un perfectionnement de la Révélation ancienne, dans le sens de l'amour de Dieu et de la fraternité de tous les hommes dans cet amour.

TABLE GÉNÉALOGIQUE DE LA MAISON D'HÉRODE

ANTIPATER

- Antipater † 43 av. J. C. (Cypros).
  - Phasaël † 40 av.
    - Phasaël (Salampsis sa cousine).
      - Kypros (Agrippa Ier son cousin).
  - Hérode Ier † 4 av.
    - (Doris).
      - (Antipater). † 4 av.
    - Mariamme I † 29 av.
      - Alexandre † 7 av. (Glaphyra).
      - Aristobule 7 av. (Bérénice, fille de Salomé).
        - Hérode de Chalcis † 48 ap. (Bérénice).
        - Agrippa Ier † 44 ap. (Kypros, sa cousine).
          - M. Julius Agrippa II † entre 91 et 93 ap.
          - Bérénice (Hérode de Chalcis) (Polémon de Cilicie).
          - Drusilla (Azizos d'Emèse) (Félix, procurateur de Judée).
      - Salampsio (Phasaël son cousin).
      - Kypros (Antipater son cousin).
    - Mariamme II.
      - Hérode-Philippe (Hérodias).
        - Salomé (Philippe).
    - Malthake
      - Archélaüs (Mariamme) (Glaphyra).
      - Antipas (Nabatéenne) (Hérodias).
    - Cléopâtre.
      - Philippe (Salomé).
  - Josèphe † 38 av.
  - Phéroras † 5 av.
  - Salomé † vers 10 ap. (Joseph son oncle) (Kostobar) (Alexas)
    - Bérénice (Aristobule).
- Joseph † 35 ou 34 av. (Salomé, sa nièce).

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

N.B. — Les noms pr. d'auteurs modernes qui reviennent très fréquemment dans la discussion n'ont été relevés que pour de rares points, spécialement importants, ou même pas relevés du tout (*v. g. :* Schürer).

Un petit chiffre en exposant indique une note dans la page; *v. g. :* 56[3] = p. 56, note 3.

On n'a pas enregistré les citations bibliques.

ABEL, symbole des martyrs d'Israël dans Hénoch, 112.

ABEL, R.P. —, topographie des campagnes macchab., 56[3], 92[1], 93[1], 96[1], 97[1], 117[1].

ABELSON, J., la mystique juive, 430 s., 432 ss.; — l'Esprit-Saint chez les Juifs, 442 ss.; — la *Chekinah*, 449 ss.; — la prière privée, 471.

Aboth de Rabbi Nathan, la rétribution, 304.

ABRAHAM, élu de Dieu dans *Ps. de Salomon*, 161.

ACMÉ, esclave juive de Livie, accusée de diffamation contre Salomé sœur d'Hérode, 198; — mise à mort, 199.

ACRA, citadelle des Syriens, 54; — capturée par Simon, 98; — dans la Sibylle juive, 509[8].

Adelphes, Dieux, Ptolémée Philad. et Arsinoé, 536.

ADON, sa valeur sémitique, 527 s.

ADONAÏ, nom divin juif et son emploi, 457.

ADONIS soi-disant mort et ressuscité (dans *Jér.* XXII, 18), 382.

ADURAM, au mont Séir, dans *Jubilés*, 117[1].

AESHMA, persan, dans Asmodée (?), 403.

AGGÉE, Temple restauré très inférieur au 1er, mais plus glorieux dans l'avenir, 26 s.

AGONAX, source d'Hermippus sur Zoroastre, 394.

AGRIPPA, gendre d'Auguste, relations avec Hérode Ier, 177.

AHURA-MAZDA, persan, principe bon, 391 s., 396.

Aigle d'or, au Temple, vers la fin du règne d'Hérode, 199.

Aigle, emporte Israël au ciel des étoiles dans *Assompt. de Moïse*, 241.

Alabarque, chef de la colonie juive d'Alexandrie, 289.

ALCIME, grand prêtre; sa situation à l'avènement de Jonathan, 91; — supprime la division des parvis du Temple, 92. — Voir *Alkimos*.

ALFARIC, Prosp , les Écritures manichéennes, 406[2].

ALEXANDRA (Salomé), sa sympathie pour les Pharisiens, 135; — devenue reine elle gouverne avec les docteurs pharis., 134 s.; — passionnée du pouvoir, avec réputation de piété, 136.

ALEXANDRA, mère de Mariamme et Aristobule, gagne la faveur d'Antoine, 168 s.; — intrigue avec Cléopâtre, 169; — flagornerie hypocrite envers Hérode à la mort de Mariamme, 175; — exécutée par ordre d'Hérode, 175.

ALEXAS, troisième mari de Salomé sœur d'Hérode, 200.

ALEXANDRE le Grand, visite légendaire à Jérusalem, 35; — comparé à César, 39; — veut helléniser l'univers, 39 s.; — se fait déclarer fils d'Ammon, 43; — apothéose de son vivant, 44, 535; — redoute les sarcasmes des Grecs, 536.

ALEXANDRE, fils aîné d'Aristobule II, captif de Pompée, s'évade, 139; — tente un soulèvement réprimé par Marc-Antoine, 140; — entraîne à sa suite 30.000 Juifs, battu au Thabor, 141.

ALEXANDRE, fils de Mariamme, 176; — élevé à Rome par Asinius Pollion sous la tutelle impériale, 191; — marié à Glaphyra fille d'Archélaüs roi de Cappadoce, 192; — envisage de venger sa mère, 192; — intrigues de palais, 194; — étranglé par ordre d'Hérode, 195.

Alexandre, aventurier se faisant passer pour petit-fils de Mariamme, revendique le pouvoir, 205.
Alexandre Balas, désignation abrégée d'Antiochus Épiphane Balas.
Alexandreion, forteresse asmonéenne, au *Sartabeh*, 136[1], 185; — refuge d'Aristobule II contre Pompée, 138.
Alexandre Jannée, conquêtes de toutes parts, mais échec contre les Nabatéens, 133; — lutte avec les Pharisiens; incident des cédrats, 133; — réprime avec dureté la sédition pharisienne, 134; — cruel et intempérant, 134; — meurt devant Ragaba, 134; — conseille à sa femme avant de mourir une alliance avec les Pharisiens, 135; — ses conquêtes momentanément restituées aux Juifs par César, 142.
Alexandrie, les Juifs n'y avaient pas encore droit de cité sous Claude, 143; — origines; centre de l'hellénisme, 494; — rôle scientifique, 495.
Alkimos, usurpe le souverain sacerdoce avec l'appui des Syriens, 59; — soutenu par les Assidéens, 60. Voir *Alcime*.
Allégorie, fondement de la méthode exégétique de Philon, 546 ss.; — fiction créée pour suggérer une idée, 548; — chez Philon souvent synonyme de fiction, 548 s.; — physique ou cosmique et religieuse, 552.
Amalthée, corne d'—, expression vide dans les LXX, 531.
Amathus, capit. du district de Pérée sous Gabinius; auj. *Ammata* au N. du Jabboc, 140.
Amestris, femme de Xerxès, sacrifie à Ahriman 12 hommes ensevelis vivants, 399.
'*Am ha-aretz*, peuple du pays, le vulgaire, l'ignorant, opposé au docteur, 276 ss.
Amoras, auteurs de sentences, xiv.
Amos, prédication sur la justice, 4 s.; — la justice l'emporte sur les sacrifices, 6; — injustice des grands qui exploitent les pauvres, 30.
Amour de Dieu, dans les Apocalypses, 476 ss.; — dans Philon, 566.
Anan, fils de Seth, voir *Grands prêtres*.
Ananel, voir *Grands prêtres*.
Anath, associée à Iao dans les papyrus araméens d'Éléphantine, 488.
Anathbéthel, nom divin dans les papyr. aram. d'Éléph., 488.
Anciens, dans la synag., prototype des presbytres chrétiens, 290.
Andronicos, meurtrier du gr. prêtre Onias, 53[2].
Ane, soi-disant adoré par les Juifs, 519.
Anépigraphie des tomb. juifs, probablement systématique, 417.
Ange de la Face, dans *Testam. des XII Patriarches*, 125, 127.
Ange de la Paix, dans *Parab. d'Hénoch*, 243; — de Iahvé, a conduit à l'idée du Grand Assistant, 258; — « de l'alliance », 259.
Anges, créés circoncis, d'après *Jubilés*, 117; — gardiens des justes dans *Sagesse d'Hénoch*, 265; — pas de purs esprits dans la pensée juive, 259.
Angélologie, dans la littérature hénochienne, 428.
Angra-Mainyou, mauvais esprit, dans la doctrine iranienne, 389; — peut-être conception secondaire, 399; — à l'origine seulement esprit malin, 400.
Annales macchabéennes, écrit perdu, 102.
Anoch, chez les Mandéens, 425.
Anthénion, stratège de Cléopâtre, secourt les Nabatéens contre Hérode à Canatha, 172.
Anthropomorphisme, danger de ses expressions prises trop à la lettre, 545.
Antigone, second fils d'Aristobule II, captif avec son père à Rome, sous Pompée, 139; — compétitions avec Hérode, 144; — mis au pouvoir un moment par les Parthes, 146; — échec contre Masada, 147; — gagne à sa cause Silon, légat de Ventidius, 147; — décapité par Antoine; la dyn. asmonéenne s'éteint avec lui, 148.
Antinoüs, type artistique et cas d'idolâtrie sans vergogne, 540.
Antiochiens, titre octroyé par Antiochus Épiphane aux Juifs hellénisants de Jérusalem, 52.
Antiochus de Commagène, déifié dans ses inscriptions, 187[1].
Antiochus IV Épiphane, caractère 50 s.; — prétend helléniser les Juifs dans leur propre intérêt, 51; — acclamé d'abord à Jérusalem qu'il assiège ensuite, 53; — mort mystérieuse, 57; — date de cette mort, 58; — la bête redoutable de Daniel, 65 s.; — hostile surtout à la circoncision et au sabbat, 117; — raison politique de sa préférence pour Dionysos plutôt que pour Apollon patronymique de sa dynastie, 521 s. Voir *Bossuet*.
Antiochus Épiphane Balas, compétiteur de Démétrius Ier Soter, 93. Voir *Alexandre Balas*.

ANTIOCHUS VII SIDÉTÈS ou ÉVERGÈTE, frère de Démétrius II, revendique la success. de son frère et offre alliance à Simon, 100; — le trahit, 101; — s'empare de Jérusalem par ruse, 102.

ANTIPAS, tétrarque de Galilée et Pérée dans le testam. d'Hérode, 200, 202, 207; — intrigue à Rome contre Archélaüs, 203.

ANTIPATER, gouverneur de l'Idumée, intrigue en faveur d'Hyrcan, 137; — fomente les discordes en Judée au profit de Pompée, 141; — prend parti pour César après Pharsale; lui concilie les Juifs d'Égypte, 142; — exploite sa fortune auprès de César, 143; — empoisonné par Malechos, 144; — il avait été enlevé d'Ascalon tout enfant par une razzia arabe et fut père d'Hérode, 166.

ANTIPATER, fils aîné d'Hérode Ier et de Doris, proposé pour héritier du trône, 192; — intrigue contre son père, 193 ss., 197; — massacré par ordre de son père, 199.

ANTIPATER, fils de Salomé, intrigue contre Archélaüs, 203.

ANTIPATRIS, ville bâtie par Hérode, près de Lydda, en l'honneur de son père, 185.

Antisémitisme alexandrin, reprochait aux Juifs circoncision, sabbat, particularisme, adoration d'un âne, immolation annuelle d'un Grec, etc., 519 ss.; excité par la prospérité des Juifs mais non par application d'un édit d'Auguste sur les relations des groupes ethniques dans les cités mixtes, 523.

ANTOINE, démêlés avec Hérode, 170.

ANTONIA, en communication souterraine avec le Temple, 218.

APHEREMA, auj. et — Ṭayibé, 95².

Apocalypse, révélation de Dieu, 70; — œuvres ainsi désignées, 72; — distinction d'avec prophétie, 72 s.

Apocalypse de Baruch, comparable à l'*Assompt. de Moïse*, 78; — d'Esdras, comparée à celle de s. Jean, 78; — quelque beauté littéraire, 80; — d'Isaïe, 113.

Apocalyptique, définition, 70 s.; — distinction entre genre littéraire et doctrine, 72; — enseigne par visions symboliques, 74 s.; — son déterminisme, 76; — s'exprime généralement au passif, 76; — sa notion de palingénésie universelle, 77; — vision de félicité, à l'usage des initiés, 78; — incompatible avec l'observation scientifique, 79; — son style comparable au style révolutionnaire, 80; — doctrine, 81 ss.; — nature des influences hellénistiques possibles, 81 s.; — parfois eschatologie cosmique indépendante du Messie, 83; — exclusivement nationaliste et inférieure au sentiment religieux populaire, 84; — doctrine sur Dieu, 85 ss.; — ignore la notion d'amour de Dieu, 87; — peu explicite sur l'amour du prochain hors d'Israël, 88 s.; — ignore la notion d'expiation par la souffrance, 90; — caractère sous les premiers Asmonéens, 109.

APOLLONIOS, général syrien vaincu par Judas Macch., 56.

Apologétique morale juive, *IV Macch.*, 512 ss.

AQIBA, voir *Rabbis*.

AQUILA, IIe s. ap. J.-C., version servile pour réduire le grec à l'héb., 526.

ARATUS, philos. du IIIe s. dont se serait inspiré le philos. juif Aristobule, 502.

Arbre de vie, dans le *liv. d'Hénoch*, 112.

ARCHAM, satrape perse d'Égypte dans les Papyr. d'Éléphantine, 488.

Archanges juifs, peut-être réaction contre les planètes divines babyloniennes et les sept Ameshas Spentas avestiques, 411.

Arche de Noé, signifie le ciel contenant les parties du monde dans l'allégorie de Philon; ailleurs, le monde intelligible, 552.

ARCHÉLAÏS, fondée par Archélaüs dans la plaine de Jéricho, 207.

ARCHÉLAÜS de Cappadoce, père de Glaphyra épouse d'Hérode, intervient dans les démêlés hérodiens, 195.

ARCHÉLAÜS, désigné comme roi dans le testam. d'Hérode, 200, 202; — premières concessions libérales du roi; démêlés avec les Pharisiens, 203; — Auguste le réduit au rang d'ethnarque de Judée, Idumée et Samarie, 204; — réprime les bandes, 206; — caractère, 207; — destitué, relégué à Vienne en Gaule, 207.

Archéologie, fréquemment alléguée à l'appui d'une tradition fausse, 531.

Archisynagogue, 289 s.

ARCTURUS, vocable païen, expression vide dans les LXX, 531.

ARÉTAS III, roi de Nabatène, secourt Hyrcan contre Aristobule II, 137 s.; — IV roi de Nabat. au temps d'Hérode, 194, 235.

ARÉTHUSE, peut-être Elousa, au Négeb, 139².

AREUS, roi de Sparte, sollicite l'alliance du gr. prêtre Onias, 96.

ARISTÉE, Lettre d' — monument de la prétention juive à faire l'éducation des Grecs,

530; — date controversée entre 200 et 40 av. J.-C., 531; — semble décrire le Temple antérieur à la persécution syrienne, 531 s.

Aristobule Ier, conquête de l'Iturée; philhellénisme accentué, 132; — II, ambitieux mais irrésolu; dépossède son frère Hyrcan, à la mort d'Alexandra, 137; — démêlés avec Pompée, 138 s.; — compétitions avec son frère Hyrcan, Arétas de Nabat. et Pompée, 137 ss.; — évadé de Rome et repris, 140; — libéré de prison par César mais empoisonné au moment où il partait pour la Judée avec deux légions, 141.

Aristobule, frère de Mariamme, éliminé du sacerdoce par Hérode, 168; — créé gr. prêtre par la crainte d'Antoine, 169; — noyé à Jéricho par ordre d'Hérode, 170.

Aristobule, fils de Mariamme, 176; — élevé à Rome; époux de Bérénice, fille de Salomé, sœur d'Hérode, intrigue pour venger sa mère, 192; — étranglé à Sébaste par ordre d'Hérode, 195.

Aristobule, philos. juif, tente de prouver que l'hellénisme dérive de Moïse, quitte à altérer les textes, 501 s.; — mal excusé par M. Elter, 502.

Aristote, concilie le monothéisme théorique avec les dieux des cités, 39; — son école indifférente au sentiment religieux, 41; — ses relations avec les spéculations philos. juives, 501.

Artapan, Ier s. av. J.-C., travestit l'histoire sacrée pour la plus grande gloire des Juifs, 499 s.

Aša, la « bonne religion », pour les Perses, 401[2].

Ascalon, échappe aux conquêtes d'Alex. Jannée, 133; — relations commerciales avec l'Idumée et l'Arabie au dernier siècle av. notre ère; patrie d'Hérode; temple d'Apollon, 166.

Asinius Pollion, élève, à Rome, les deux fils de Mariamme et d'Hérode, Alexandre et Aristobule, 191 s.

Asmodée, persan *Aeshma*, dans *Tobie*, 403.

Asmonéens, valeur militaire et philhellénisme spécial de ces princes, 131; — la fin de la dynastie, 131 ss.; — se maintiennent jusqu'au temps de Pompée dans les vieilles forteresses Alexandreion, Hyrcanion, Machéronte, 140; — voir *Hasmonéens*.

Assidéens, origine; Ier germe des Pharisiens, 56, 272; — favorisent l'usurpateur Alkimos et les Syriens qui les trahissent, 60; — les « justes » du liv. d'*Hénoch*, 114 s.; — peuple saint des *Jubilés*, 119; — caractéristiquement pharisiens, 158.

Assimilation littéraire juive, tendancieuse et outrée, 518; — jugée feinte par les Grecs, 519.

Assistant Le Grand —, dans *Hénoch* 258 ss., 262; — dérive de l'Ange de Iahvé, 258; — correspond au *Métatron*, 259.

Association, liberté d' — accordée aux Juifs de Rome, 143.

Assomption de Moïse, 237 ss.; — bibliographie, 237[7]; — apoc. extrémiste, quiétiste, à peu près contemporaine de l'annexion de la Judée à l'empire, 238; — perspective messianique, 239 ss.; — messianisme purement eschatologique, nationaliste à outrance, 241 s.

Astrologie babylonienne et ses influences, 409 s.

Astronomie, science babylonienne transmise aux Grecs, 409.

Astvar-ereta, le dernier des *Saoshyants* ou sauveurs dans l'Avesta récent; emprunt chrétien désignant le Messie, 404.

Athrongès, insurgé se disant roi de Judée, 205.

Auguste, se laisse honorer d'un culte par les étrangers, 178; — fait offrir des sacrifices au Temple de Jérus. en l'honneur du Dieu Très Haut, 191; — irrité contre Hérode lors de la campagne contre les Nabatéens, 194; — écœuré par les cruautés d'Hérode dans sa famille, 195, — exige des Juifs un serment de loyauté envers Rome, 195 s.; — reçoit les ambassades juives contradictoires après la mort d'Hérode, 203 s.; — disloque la Judée en réformant le testam. d'Hérode, 204; — édits de Cyrène, sur l'organisation des cités romano-grecques, 523.

Avesta, rédigé au IIIe siècle ap. J.-C., 390.

Ba'al, un et multiple, 3; — identifié à Zeus, 54; = ridiculisé en *Chiqqouts*, 55[2].

Bacchidès, général syr., vainqueur de Judas Macch., 60 s.; — guet-apens tendu à Jonathan vers l'embouch. du Jourdain, 92; — traite avec Jonathan, 93.

Bagoas, eunuque d'Hérode; complote avec les Pharisiens; mis à mort par Hérode, 197.

Bagoï, représentant de Darius en Judée, dans les Papyr. d'Éléph., 487.

Balata, forteresse de Sichem, 103[1].

BALDENSPERGER, antithèse entre Apocalyptique et Prophétisme, 82 s.

BANNOUS, ascète essénien dont Josèphe se fit le disciple, 311 s.

Baptême de Jésus, suggéré par des interpolations chrétiennes dans *Testam. de Lévi*, 127 ss ; — chrétien ne dérive pas des Mandéens, 426.

Baraitha, choses de l'extérieur ; sentences extra-canoniques, XIV.

BARIS, tour asmonéenne où étaient gardés les vêtements liturgiques du gr. prêtre, à la discrétion du roi, 181.

BARROIS, R. P. — contre la théorie des LXX dérivés d'une translittération de l'héb. 526[1].

BARZAPHANÈS, chef parthe qui appuie Antigone contre Hyrcan et Hérode, 145.

BATIFFOL, contre la théorie du Judaïsme = Église, 339[1].

BAUDISSIN, M. de —, sur *Kyrios* nom divin, 527 s.

BAUER, critique des sources relatives aux Esséniens, 319 ; — collection de paradoxes antiques, 323[1].

Béatitude, sa notion chez les Juifs, 359.

BEIT ZAKARIA, défaite de Judas Macch., 58.

BÉLIAR, génie du mal dans *Testam. des XII Patr.*, 403.

BBNJAMIN, absorbé dans le nom de Judéens après la restauration, 31.

BÉRARD Victor, hypothèse ingénieuse sur les rhapsodies dialoguées, 517.

BÉRÉNICE, jeune princesse ptolémaïque assimilée par le sacerdoce égyp. à Tafné fille du soleil, avec idole et culte, 537.

BÉROSE, ses calculs fondés sur des sources babyloniennes n'ont pas eu d'infl. sur les Apocal. juives, 410[1], 412.

BÉRYTE, attestation d'un monument important construit en cette ville par Hérode, 179.

BÉTHEL, dieu-taureau ; centre religieux d'Israël ; relation entre Dieu de B. et le taureau de Hadad, 9 ; — nom divin dans les Papyr. d'Éléph., 486.

BETHBASSI, auj. *khirbet Beit Baṣṣa*, E.-S.-E. de Bethléem ; anc. forteresse, 93[1].

Beth Midrach, 292.

BETHOME, ville inconnue, conquise par Alex. Jannée, 134.

BETHORON, victoire de Jud. Macch. sur Lysias, 57.

BETHSOUR, conquise par Simon, 96.

Bible, seule règle de foi pour les Pharisiens [et les Protestants anciens] ; n'enseigne pas les matières scientifiques, 420 ; — grecque, ses orig., 524 ss.

BILLERBECK, la rétribution individuelle chez les Juifs et la vision divine, 359 ; — résurrection et géhenne, 361 ; — l'éternité des peines pour Juifs et Gentils, 363[2].

BOÉTHOS, voir *Rabbis*.

Boéthosiens, descendants de l'alexandrin Simon fils de Boéthos, gr. prêtre sous Hérode, 181 ; — secte sceptique assimilée aux Saducéens, 304 ; — leur usage pour la gerbe des prémices, 305 ; — leur notion de l'amour de Dieu, 478.

Bœuf, en vénération dans le Zoroastrisme, 395 ; — créé par Ormuzd, 406 s.

BOSSUET, la prophétie de Daniel rapportée à Antiochus Épiphane, 50[4] ; — sur la synagogue principe d'autorité dans le Judaïsme ancien, 281 ; — l'unité de Dieu dans le Judaïsme, 342 ; — la rétribution, 343.

BOUCHÉ-LECLERCQ, se méprend au sujet de la mort d'Antiochus Épiphane, 58[2] ; — traite légèrement l'ambassade de Numénius à Rome sous Simon, 100[1].

Bourreau, l'office était rempli par les soldats romains dans les provinces, 218 s. Voir *Speculatores*.

BOUSSET, antithèse entre Apocalyptique et Prophétisme, 82 s. ; — théorie sur le Psaume du *Testam. de Lévi*, 127 ; — sur le Judaïsme tendant à devenir une église, 338 s. ; — sur le déclin du Temple, 342 ; — sur la rétribution, 343 ss. ; — sur les influences iraniennes dans le Judaïsme, 389, 401 ; — sur la *Chekinah*, 449 ; — sur la prohibition du nom divin, 458 ; — sur l'origine stoïcienne de quelques allégories de Philon, 552.

Brebis, symb. d'Israël dans *Hénoch*, 114 ss.

BRÉHIER, esquisse la transformation de la Genèse en symbole des états d'âme dans la méth. allégor. de Philon, 551 ; — sur le pessimisme de la philosophie gr., 555 ; — se méprend sur la foi attribuée à Dieu dans Philon, 556[4] ; — exagère les relations entre la moralité philonienne et le stoïcisme, 562 ; — prétend à tort que Philon niait l'enfer, 570[9] ; — croit que Philon fut influencé par la philosophie égyptienne, 576 s.

BRYAXIS, auteur présumé de la statue de Sarapis de Sinope, 534.

BUBER Martin, école juive mystico-nationaliste, 590[1].

BUECHLER, critique des sources de Josèphe sur l'entrevue d'Alexandre et de Jaddus, 35[1].
Bundahiŝn ou *Bundehes,* livre iranien du IX[e] s. après notre ère, 390, 406. Voir *Zand-ājāsīh.*

Cabbalistes, leur mystique, 434.
Cabod, la « Gloire », parfois synon. de *Chekinah,* 451.
Calendrier, comput lunaire ou solaire dans *Jubilés,* 121[1].
CALIGULA, prétend se faire adorer dans le Temple, 224.
CALLIRHOÉ, source thermale fréquentée par Hérode, 199.
CALLIMAQUE d'Alexandrie, poète érudit, 495.
Canon, d'après le point de vue juif, 279 ss.; — soi-disant tradition juive d'un synode de Jamnia, en 90, pour le fixer, 283 s.; — alexandrin inexistant, faute d'une autorité pour le fixer, 532.
Captivité, attitude diverse des exilés à Babylone, 14 ss.
Caraïtes, secte qui perpétue les Sadducéens, 302; — recueillent peut-être les restes de la Secte de l'Alliance de Damas, 337.
CARCOPINO, J., l'immortalité pythagoricienne, 322[2]; — la basilique néo-pyth. de la Porte Majeure, 325 s.; — nie la notion d'enfer chez Philon, 570[9].
CARUS, mignon d'Hérode et tué par son ordre, 197.
CASSIUS, intervient dans les affaires de Judée après le meurtre de César, 144.
Cédrats à côtes, dits « de la prière », cultivés à Jaffa, 133[2]; — lancés contre Alex. Jannée pendant un sacrifice, 133.
Célibat, chez les Esséniens, 324 ss., 426[1]; — étranger aux préceptes pythagoriciens, 327, 329; — condamné fanatiquement par les Mandéens, 426[1].
Cens romain, sa nature; distinct du recensement, 208 s.
CERFAUX, M., hypothèse outrée d'un « mystère juif » opposé aux « mystères » païens, 541[2].
CÉSAR comparé à Alexandre, 39; — intervient en Judée en faveur d'Hyrcan II contre Aristobule, 142; — lois d'exception en faveur du Judaïsme, 143; — pleuré par les Juifs, 144; — honoré de son vivant d'un culte auquel il associait la déesse Rome, 178.
CÉSARÉE fondée par Hérode près de l'antique Tour de Straton; temple à Auguste et Rome, 178, 185.
Charité, envers Dieu et le prochain, résulte d'interpolation chrét. dans *Testam. des XII Patr.,* 124.
CHARLES, limite trop les interpol. chrét. dans *Test. XII Patr.,* 122 s.; — exagère l'opposition entre les *Testam.* et *Jubilés,* 124; — considère Jean Hyrcan comme le Messie de *Test. XII Patr.* 127 s.
Châtiment divin, son efficacité salutaire, 18; — infligé parfois pour fautes secrètes, d'après *Psaum. de Salom.,* 152.
Chekinah, euphémisme pour Dieu, 359, 430; — dans *Hénoch,* 260; — « habitation » de Dieu, 446; — d'après les Apocalypses, 447; — réside au mur occidental du Temple [Mur des Pleurs], 450; — c'est une présence divine favorable, 452; — dans *III Hénoch,* 448.
CHELCHIAS et Ananias, fils d'Onias IV, généraux de Cléopâtre, 491.
Chem « Le nom » = Dieu, 453.
Ch'ma le —, profession de foi plutôt que prière, 464; — en usage dès le temps de Josèphe, mais n'obligeait que les hommes, 465; — diffère du *Credo,* 466.
Chemônè 'esré « les dix-huit » bénédictions, 466 ss.; — prière nationaliste, à la différence du *Pater;* 469; — œuvre pharisienne originaire apparemment de Yâbneh, 469 s.; — à partir du II[e] s., récitation obligatoire même pour les femmes et les enfants, 470.
CHNOUM, dieu-bélier; son culte à Éléphantine, 487.
Chéol, dans *Hénoch,* 112, 265; — lieu de damnation dans *Jubilés,* 120; — notion judaïque évoluée, 348; — évolution du concept dans la littérature hénochienne, 356.
Chérubins, représentent les deux hémisphères célestes, ou les deux premières puissances divines dans l'exégèse allégorique de Philon, 552.
Chiliarque ou tribun romain, 217.
Chiqqouts, sobriquet péjoratif pour Ba'al, 55[2]; — *chomem,* sobriq. de Ba'al Chamaïm, 55[2].
Christianisme, erreur d'y voir la fusion du Judaïsme avec l'esprit grec, 581; — issu du Judaïsme par la foi monothéiste, mais lui est opposé par la foi en J.-C. fils de Dieu, incarné pour le salut des hommes, 587; — n'est pas sorti de la Révélation

ancienne par voie de pure interprétation littérale, 588 s. ; — à l'encontre du Judaïsme séparatiste enfermant la Révél. anc. dans une haie, il l'a perfectionnée dans le sens de l'amour de Dieu fondement de fraternité universelle, 591.

CICHORIUS, sur la « cohorte italique » en Palestine, 218[1].

Cinwât, chez les Perses, pont où se faisait la discrimination entre feu et Paradis, 356, 402.

Circoncision, les Juifs hellénisants cherchent à la dissimuler, 52; — prohibée spécialement par Antiochus Épiph., 117; — d'ordre primitif divin dans *Jubilés*, 117, 121; — imposée par Aristobule Ier aux Ituréens, 132; — aux hab. de la Décapole par Alex. Jannée, 133; — aux Édomites par Jean Hyrcan, 166; — considérée par les Grecs comme une odieuse mutilation, 518.

CLAUDE, décret favorable aux Juifs d'Alexandrie et « lettre aux Alexandrins », 143[3]; — cette lettre ne vise pas le christianisme à Alexandrie en l'an 41, 581.

CLÉARQUE de Soles, juif chypriote hellénisé, 500.

CLÉOPATRE, intervient dans les affaires domestiques d'Hérode, 169 ss. ; — se fait attribuer par Antoine, Jéricho, le littoral et une partie du territoire nabatéen, 170; — possessions rendues par Auguste à Hérode, après Actium, 173.

CLERMONT-GANNEAU, fouilles à Éléphantine, 486.

CODROS, roi d'Athènes, se sacrifie pour son peuple, 378, 386.

Cohorte, valeur du terme, 217 ; — « italique » à Césarée en l'an 40, 217 s.; — terme disparu sous l'Empire, 226[6]; — civile, 221.

Colonie juive à Rome, fondée par les Affranchis de Pompée, 139; — à Éléphantine, 486 ss.; — araméenne à Saqqara, sans accointance apparente avec les Juifs, 481.

Conflagration finale de l'univers n'est pas une doctrine iranienne primitive, ni commune dans le Judaïsme, 402, — dans *Hénoch*, 410.

Confrérie, association religieuse étrangère au Judaïsme, 323; — réalisée dans les cultes de Bouddha, de Mithra et chez les Esséniens, 325.

COPONIUS, procurateur de Judée sous Quirinius, après la destitution d'Archélaüs, 208; — son rôle dans le recensement de la Judée sous Quirinius, 210.

Coran, son style comparable parfois à celui de l'Apocalyptique juive, 80.

Corbeaux, symbole des Syriens dans *Hénoch*, 114.

CORINTHOS, mêlé au soi-disant empoisonnement de Phéroras, 198.

CORNÉLY, R. P., pétition de principes sur le soi-disant canon alexandrin, 522[2].

CORNUTUS et l'allégorie morale des Stoïciens, 548.

Corvée, principe appliqué par Hérode pour occuper le peuple, prévenir les agitations et réaliser de grands travaux, 184.

Cos, élément divin dans des noms théophores à Marissa, 175[3].

COZÉ, dieu iduméen d'après Josèphe, 175[3].

CRÈTE, La —, source primordiale de la religion hellénistique, 36.

Crucifixion de 2.000 Juifs par Varus, 206, 227.

Culte, son unité locale nécessaire en Israël, 3; — des héros à l'époque hellénistique, 43; — du souverain vivant, 44 s.; — sa valeur comme religion d'État, 45; — rendu aux empereurs et à leurs généraux victorieux, 177 s.; — à Auguste dans une inscript. de Narbonne, 178[4].

CUMONT, assimile les Esséniens aux Pythagoriciens, 322[2]; — sur la rétribution chez les anc. Égyptiens, 346; — compare Zoroastre à Hermès Trismégiste des Égyptiens, 393; — sur « l'hérésie zervaniste » perse née à Babylone, 397[1]; — réserves sur les influences du mazdéisme dans les religions hellénistiques, 402.

Cyniques, leurs sarcasmes contre les dieux, 42.

CYPROS, l'iduméenne, femme d'Antipater, mère d'Hérode, 137, 166; — son rôle dans la mort de Mariamme, 174.

CYPROS, palais et forteresse dominant Jéricho; création d'Hérode en l'honneur de sa mère, 185.

CYRÈNE, on y a découvert cinq édits d'Auguste sur le droit de cité romaine, 523.

CYRUS, son rôle prophétisé par Isaïe, 22 ss.; — restaurateur du culte des dieux centralisés à Babylone, 23.

DAITYA, fleuve iranien au bord duquel a lieu la création, 406.

DALMAN, recension palestinienne du *Chemônê 'esrê*, 466 ss.

DAMAS, voir *Secte de la Nouvelle Alliance*.

DAMASCIOS, Ve s., sur la notion perse du Temps principe universel, 393 s.

Dame de Gebal, déesse de Byblos, 10.

Daniel, prophétie des semaines, 20; — origine et unité spirituelle du livre, 62 s.; — concept nouveau du règne de Dieu substitué aux empires terrestres, 63 ss.; — son messianisme comparé à celui d'Isaïe, 67; — son authenticité historique, 71; — s'il inaugure l'Apocalyptique juive, 72.

Darius, autorise l'achèvement du Temple, 26.

David, son sépulcre honoré d'un monument expiatoire par Hérode, après une tentative légendaire de pillage, 189; — désir de boire de l'eau de Bethléem, dans *IV Macch.*, 514, 516[3].

Défroque des suppliciés, appartenait aux *speculatores*, 219.

Déification des souverains, en Égypte sous les Lagides, 535; — attestée par le décret de Canope et favorisée par le sacerdoce, 536.

Delaïah et Selemiah, fils de Sanaballat, dans les Papyr. d'Éléphantine, 487.

Délos, décret de César en faveur des Juifs de Délos; découverte d'une synagogue, 143[1].

Démétrius Poliorcète et sa favorite Lamia reçoivent les honneurs divins en 307 à Athènes, 43.

Démétrius cousin d'Antiochus V Eupator, usurpe le pouvoir en Syrie, 59.

Démétrius Ier Soter, relations avec Jonathan, 93.

Démétrius II, rapports avec Jonathan, 94; — avec Simon, 98; — prisonnier des Parthes, 100; — redevient roi de Syrie, 102.

Démétrius III Euchaerus, intervient contre Alex. Jannée, à l'appel des Pharisiens, 134.

Démétrius, annaliste du IIIe s., à distinguer de Dém. de Phalère, 499.

Démétrius de Phalère, son influence sur l'origine de la version des LXX, 501, 530.

Démocrite, oppose le scepticisme à l'ancien polythéisme grec, 38 s.

Démons, résultat des alliances entre les anges et les filles des hommes d'après *Hénoch*, 111; — bons et mauvais dans Platon, 569[3].

Derenbourg, J., appréciation des écrits rabbiniques, XVI s.; — sur les sources rabbiniques relatives au règne d'Hérode, 165; — contre la décision du canon par un synode juif, 284.

Destinée de l'homme, d'après Philon qui suit la doctrine platonicienne, 566 ss.

Destinon, sur les sources de Josèphe, à propos d'Hérode, 165.

Deuil, de la Maison de David, dans Zacharie = mort de Josias à Megiddo, 381 ss.

Deuteron. Rabba, midraš homilétique, XV.

Dhorme, sur Cyrus, 22[5], 23[7]; — déchiffrement des inscr. de Râs Šamrā, 43[2]; — sur la résurrection dans Job, 352; — sur le caractère royal de l'expiation, 380[2]; — sur les sources babyloniennes des calculs de Bérose, 410[1]; — sur les influences égyptiennes dans la littérature sapientiale, 414[3].

Diable, « le calomniateur », 403.

Dibbour, « parole de Dieu », substitué à « Dieu » dans l'usage rabbinique, 454 s.

Dieu, plus soucieux des destinées individuelles dans l'Apocalyptique juive que dans la Prophétie, 86 s.; — sa notion comparée dans Apocal. et Proph., 84 s.; — « Seigneur des Esprits », dans *Parab. d'Hénoch*, 85; — son amour, d'ap. les anc. Écritures, 86 s.; — relations entre Dieu et les hommes dans l'antiquité babyl. 1; — notion de son unité en Israël fondée sur la libération du joug de l'Égypte et l'introd. en Canaan, 2; — notion transcendante d'*être*, 2; — nom évité dans le Judaïsme tardif et remplacé par des circonlocutions variées, 459; — Dieu-roi, 463.

Dieu Très Haut, à l'époque de Jean Hyrcan, 105; — dans une inscr. juive du Ier s. ap. J.-C., 257[1].

Dîme, son concept légal exagéré par les Pharisiens, 275 s.

Dina, vengée des Sichémites par Lévi, qui en est loué dans *Jubilés* et dans *Testam. des Patr.*, 126.

Diogène Laerce, sur le dualisme perse, 396; — ajoute la résurrection au texte de Théopompe, 398.

Dion, en Décapole, au lieu de l'usuelle Diospolis, à propos de la campagne d'Hérode contre les Nabatéens, 172[1].

Dion Chrysostome, sur les Esséniens, 318.

Dionysos, Bacchus, dieu de l'impérialisme asiatique, 54[5]; — identifié à Sabazios, qui pouvait s'identifier à *Sabaoth* des Juifs, pour unifier la religion, 521 s.

Diospolis en Décapole. Voir *Dion*.

Dispersion, La première —, en Égypte, 482 ss.

Docteurs de la Loi, leur caractère, d'après les auteurs juifs, XVIII; — pénètrent dans le grand conseil des Juifs, à côté des nobles et des prêtres, sous le règne d'Alexandra, 135; — leurs sentences obtiennent force de loi sous Alexandra, 136; — leur succes-

sion traditionnelle, d'après *Abôth,* 295 ss. Voir *Rabbis.*
Doq, auj. *Douq,* 101.
Doris, femme d'Hérode; peut-être d'origine iduméenne, 144; — exilée puis rappelée à la cour, 192, 198; — mère du jeune Antipater, 196; — intrigue dans le palais, 198.
Droite Raison stoïcienne en relation avec la moralité chez Philon, 562.
Dualisme religieux et politique entre Israël et Juda, 8 ss.; — partiel dans le Judaïsme, ne dérive pas de Zoroastre, 395; — caractérise la religion des Perses, 396; — attesté dès l'époque des Achéménides (contre M. Meillet), 399; — son évolution, 400.
Duhm, B., hypothèse de « mystères juifs » et d'initiation, à l'instar des mystères grecs, 350; — sur le Serviteur de Iahvé, 368.

Echmoun, idole mystérieuse pour Israël ancien, 10.
Éclipse de lune, sous le règne d'Hérode, 199[2].
Écoles juives, leur méthode, 291 ss.
Écritures manichéennes, tardives et anonymes, 406; — rapports avec la gnose mandéenne, 424; — mandéennes, 422.
Égypte, la sortie d'— fondement de l'unité de Dieu dans la Bible, 2; — nature du pays et caractère homogène de la race, en opposition à la Syrie, 482 s.
Ehrenberg, après Schürer, soutient l'authenticité des messages d'alliance avec Rome et Sparte, 96[2].
Eisler Josèphe slave, X.
El-Aššy, Elasa des Macchabées, 61[1].
Eléazar le pharisien farouche et ses reproches à Jean Hyrcan, 106 s.
Éléphantine, Papyrus aram. d'— relatifs à la col. juive du v° s., 486 ss.
Éleusis, ses mystères n'ont pas eu d'influence sur le Judaïsme, 350 s.
Éleuthère, fleuve, auj. *Qasimiyé,* 94[4]; — autre fleuve au N. de Beyrouth, auj, *Nahr el-Kebîr,* 97.
Éleuthéropolis, auj. *Beit Djebrîn,* 103.
Elohim, nom divin, substitué graduellement à Iahvé, 457.
Elter, essaie de justifier les falsifications du philosophe juif Aristobule, 502.
Élu, concept de l'— dans *Parab. d'Hénoch,* 242, 244 ss.: — son origine imprécise, mais il est juge, 245; — il est comparable à l'ange céleste de l'*Assompt. de Moïse,* 246.
Elymaïs, pays d'Élam où meurt Antiochus Épiph., 57 s.
Émigration juive en Égypte après la ruine de Jérusalem par Nabuchodonosor, 485.
Emmaüs, brûlée par ordre de Varus, 206[2].
Encénia, dédicace du Temple par les Macch., 57.
Énée de Gaza, attribue faussement la résurrection à Zoroastre, 398.
Énésidème le sceptique, source favorite de Philon pour railler parfois la science gr. présomptueuse, 555.
Engaddi, retraite des Esséniens, 307 s.
Enseignes romaines ne pouvaient traverser officiellement la Judée au temps des Procurateurs, 222.
Èon de la « grande année » babylonienne de 30.000 ans, 409 s.
Épicure, sa conception dédaigneuse du destin, 42.
Épicuriens, type des impies chez les Juifs, 271.
Épopée juive, en style homérique par Philon l'Ancien, 517.
Ératosthène, fondateur de la géographie scientifique, III° s. av. J.-C., 79, 495.
Ère, de Pompée dans les villes hellénistiques d'outre-Jourdain et en Palestine, 139; — chrétienne, de 4 ans en retard, 200[2].
Eschatologie, cosmique dans quelques apocalypses, 83; — générale plus ancienne peut-être que l'— historique, 366.
Esdras, relation avec Néhémie, 27; — son rôle dans la promulgation de la Loi, 29; — sur la restaur. du Temple, 24, 26.
Esdras, Apocalypse d'—, caractère un peu plus universaliste que les autres apoc., 90.
Ésotérisme, ancien chez les Juifs, mais répudié par le rabbinisme, 428 s.
Esprit-Saint, dans l'A. T., 436 ss.; — dans le Judaïsme, 439 ss.; — dans *Jubilés* et *Test. XII Patr.,* 440; — dans les écrits rabbiniques, 441; — manquait au second Temple, 442; — remplacé par des circonlocutions rabbin., 455 s.; — don, en récompense de la vertu, 471.
Esprit de Dieu, dans Philon, insufflé par Dieu, 560; — grâce illuminative qui envahit l'âme, 561; — parait remplacer le « démon » de Socrate, 561; — diffère du *pneuma* stoïcien, 562.
Esséniens, leur rôle dans la constitution du Judaïsme, VII, 329 ss.; — auteurs probables des *Jubilés,* 121 s.; — aut. des *Test. XII Patr.,* 130; — dispensés par Hérode du

serment envers lui, 190; — expliquent des songes au couple royal Archélaüs et Glaphyra, 207; — leur théorie sur l'origine divine du pouvoir, 256[6]; — sur les anges et le « grand ange », 259; — aut. de la *Sagesse d'Hénoch*, 263 s., 266, 329; — leur description par Josèphe, 268 ss,, 311 ss.; — par Pline, 307 s.; — par Philon, 308 ss.; — quelques-uns prirent part à la guerre, 317; — don de prophétie, 318; — Josèphe meilleure source que Philon à leur sujet, 319; — leur caractère d'ap. la critique des sources, 320 ss.; — pas trace chez eux de culte solaire, 315, 321; — plus proches des Pharisiens que des Sadducéens, 322; — constituaient une confrérie, 323 ss.; — origine distincte des confr. de Mithra et Bouddha et probablement pythagoricienne, 325 ss., 425; — leur fatalisme désespéré, 327 s., 385; — disparaissent après la guerre juive, transformés en Mandéens, 328, 425; — leurs écrits, surtout littérature hénochienne, 329 s., 385, 425 s.; — leur foi en une survivance mitigée, 354; — pénétrés à leur insu par des influences hellénistiques, 419; — leur enseignement ésotérique, 428; — sur la destinée humaine et la double catégorie d'âmes, 567: — types de la vertu pour Philon, 581; — leur relation avec les Thérapeutes de Philon, 582.

EUCLIDE, à Alexandrie, fonde la géométrie, 495.

EUDÈME de Rhodes, sur le Temps dans la conception des Mages, 396 s.

Eunuques, promesses qui leur sont faites dans un concept messianique, 197.

EUPOLEMOS, apparemment juif hiérosolymitain hellénisé, 50, 499.

EURYCLÈS, spartiate venu visiter Hérode, 179.

Évangile, comment il peut être dit d'origine juive, VII.

ÉVHÉMÈRE, explique les mythes comme un résultat des rites, 42 s.; — son système a dupé S. Augustin, 43[3].

ÉZÉCHIAS, chef de brigands en Galilée, tué par Hérode, ce qui suscite un incident au sanhédrin, 143.

ÉZÉCHIEL, caractère de sa prédication, 11, 15 ss.; — de sa restauration, 17 s.; — pourquoi il paraît ignorer le salut prédit par Isaïe, 20.

ÉZÉCHIEL, juif alexandrin, auteur d'une tragédie sur l'Exode, 518.

Exode Rabba, midraš, XV.

Expiation, fonction royale dans les concepts babyloniens, 380; — admise dans le Judaïsme, mais pas appliquée au Messie, 386.

Extrémistes quiétistes, attendent le secours divin par manifestation catastrophique, 237.

Face, La —, désignation de Dieu, 259.

Feu vengeur de la géhenne n'est pas emprunté à l'Iran, 395 s.

Fille de la Voix, dans *III Hénoch*, 260.

Filles des hommes, désignent les passions efféminées, dans Philon, 561.

Fils de l'homme, dans *Daniel*, 66 ss.; — sa place dans le développement messianique, 383 s.; — dans les *Paraboles d'Hénoch*, interpolation chrét., 83[3], 242 ss.; — dérive de *Daniel*, 244, 246 ss.; — ses traits caractérist., 247; — préexistant, 248; — a une destinée sur terre, 249; — sauveur et juge, 250 s.; — terme ravalé avec mépris par les rabbins, 253.

Foi, son caractère dans *Ps. Salom.*, 162; — au Christ fils de Dieu et rédempteur du monde, point capital des origines du Christianisme, 588.

Forteresses, multipliées par Hérode, moins par souci de défense contre l'étranger que par recherche de sécurité contre son propre peuple, 185 s.

Franges au vêtement, leur nombre rituel de quatre, 465.

Fraternité des peuples dans la philosophie et l'hellénisme, 88; — dans l'Apocalyptique, 89.

Frère du roi, titre officiel du grand vizir chez les Nabatéens, 142[1].

FRITZSCHE, traduct. partielle de l'*Apoc. Baruch*, 87[4].

Froment, gros « comme des reins », aux jours de Siméon b. Shetah, 136.

GABINIUS, organise la Judée, 140; — réprime la tentative de soulèvement d'Alexandre fils d'Aristobule II, 140; — restitue à la femme d'Arist. II ses enfants en échange des forteresses asmonéennes, 140 s.

GADARA, libérée par Auguste après la mort d'Hérode, 204.

GALILÉE, annexée probablement à l'État juif par Jean Hyrcan, 132[3]; — réincorporée à l'ethnarchie juive par César, 142.

Gaons, comme auteurs de midraš haggadiques, XV.

GARDEIL, le R. P. A., présence de Dieu dans l'âme, 436.

GARIZIM, fondation du sanctuaire samaritain sur cette montagne, 31; — Antiochus Épiph. le transforme en temple de Jupiter-hospitalier, 54; — temple détruit par Jean Hyrcan, 103.

Gâthâs, les plus anciens poèmes de l'Avesta; vaguement comparables à l'Apocalyptique, 109; — intermédiaires entre religion des Achéménides et Avesta, 390 ss.; — date vers 150 av. J.-C., 392; — ignorent la résurrection, 395, 402; — spéculation philosophique sur la religion, 399 s.; — réforme religieuse, 401; — tendent au monothéisme sans le proclamer, 401; — dérivent d'un mouvement parallèle à celui qui créa les Apocal. juiv., mais ne les ont pas influencées, 404; — les jours des — », ou repos d'Ormuzd, 407.

Gaulois, 400 gardes du corps de Cléopâtre donnés par Auguste à Hérode, 173; — mercenaires au service d'Hérode, 177.

GAYOMARD, homme primitif créé par Ohrmazd; ses avatars, 407 ss.

GAZA, fréquentée au dernier siècle av. notre ère par Iduméens et Arabes, 166; — donnée par Antoine à Cléopâtre, 170[2]; rendue par Auguste à Hérode, 173; — libérée par Auguste après la mort d'Hérode, 204.

GEBHARDT, conjecture inutile sur *Ps. Salom.* (XVII, 14), 153[3]; — sur la résurrection dans *Ps. Salom.*, 162[1].

GEFFCKEN, analyse des *Livres Sibyllins*, 504[1].

Géhenne, 361.

Gemara, « achèvement », XIV.

Genèse, dans l'exégèse allégorique de Philon devient l'histoire du salut, 551.

Genèse, La Petite —, voir Livre des *Jubilés*.

Genesis Rabba, commentaire homilétique, XV.

Gens du Livre, Les —, 279 ss.

Gentils, réprouvés dans l'Apocalyptique, 89; — méprisés dans *Test. des XII Patr.*, 124.

Géographie eschatologique indépendante des emprunts babyl., 412.

Gerbe des prémices, rite particulier des Boéthosiens à son sujet, 305.

Germains, mercenaires au service d'Hérode, 177.

Ghetto, attesté par un papyrus en Égypte en vue d'une surveillance plus facile des Juifs turbulents, 522.

GINZBERG, sur le caractère pharisien de la Secte de la nouvelle Alliance au pays de Damas, 331.

GLAPHYRA, femme d'Alexandre fils de Mariamme, 194; — veuve d'Alexandre, elle en épouse le frère, Archélaüs, 207.

Gnose archaïque, source primordiale du Christianisme d'après les critiques, 422; — sa définition, 423; — mandéenne, probablement d'origine essénienne, 422 ss., 424, 426[1]; — relation avec le Christianisme, 426.

Grâce versée dans l'âme par le Verbe, d'après Philon, 563.

Grand prêtre, son caractère d'ap. les auteurs juifs, XVIII; — son rôle prépondérant dans la communauté postexilienne, 33; — Grands prêtres cités :

ANAN fils de Seth, nommé par Quirinius, 212 s.

ANAN, fils du précédent, déposé pour avoir fait illicitement condamner S. Jacques, 220; — sadducéen d'après Josèphe, 270.

ANANEL, substitué dans le souverain sacerd. par Hérode à Hyrcan mutilé, 168; — éliminé en faveur d'Aristobule frère de Mariamme, 169; — rétabli après l'assassinat d'Aristob., 170, — fin obscure, 181.

ANTIGONE, fils d'Aristobule II, roi et gr. pr. avec l'appui des Parthes, 146.

ARISTOBULE, frère de Mariamme, éliminé du sacerd. par Hérode, puis rétabli sur l'injonction d'Antoine, 168 s.; — fils de Mariam., 176.

CAÏPHE, dit aussi JOSEPH, déposé par Vitellius, 235.

ÉLÉAZAR, nommé gr. pr. par Archélaüs, 207.

HYRCAN, fils aîné d'Alexandra, créé gr. pr. par sa mère, dépossédé par Aristobule, 137; — oreilles coupées par Hérode pour être inapte au sacerd., 168.

HYRCAN II, ethnarque et gr. pr. par la vol. de César, 142; — relégué par Antoine dans le sacerd. et mutilé par Antigone, 145 s.

IECHOUA (Jésus), gr. pr. hellénisant, 52. Voir *Jason*.

IEHOHANAN, gr. pr. de Jérus. dans les Papyr. d'Éléph., 487.

IOAZAR, destitué par Archélaüs, 207; — remis en charge au temps de Quirinius, 212; — « fils de Boéthos », 212[4].

IOZAROS, frère de la seconde Mariamme, fils de Simon fils de Boéthos, 181.

JADDUS, et sa rencontre avec Alexandre le Gr., 35.

JASON, envoie 300 tal. à Tyr pour sacrif. à

Héraclès, 52; — supplanté par Ménélas fils de Simon il assiège Jérusal., 53.
Jésus, fils de Phabi, sacerdoce éphémère sous Hérode, 181; — fils de Sié, sous Archélaüs, 207.
Jonathan, success. de Jud. Macch., 94; — fils d'Anan, institué puis déposé par Vitellius, 235 s.
Matthias, fils de Théophile de Jérus., institué et déposé par Hérode, 198 s.
Ménélas, fils de Simon, supplante Jason, 53.
Onias Ier, alliance avec les Spartiates, 96.
Onias III, prêtre légitime sous Antiochus Épiphane, 52; mis à mort par les Syriens, 53.
Onias IV, fils du précédent, fondateur du temple de Léontopolis, 490 s.
Siméon le Juste, au IIIe s. av. J.-C., 295, 477.
Simon fils de Boéthos, alexandrin, père de la seconde Mariamme, nommé gr. pr. par Hérode pour helléniser le sacerdoce, 181.
Théophile, père de Matthias, créé gr. pr. par Hérode, 198.
Théophile, substitué par Vitellius à son frère Jonathan, 236.
Grec, langue officielle de la cour au temps d'Hérode, 179.
Gressmann, sur le « fils de l'homme » dans *Parab. d'Hénoch*, 247 s.; — sur l'origine de l'eschatologie générale, 366[2]; — sur le Serviteur de Iahvé, 368; — sur le « Deuil de la maison de David » = Adonis, 382 s.; — sur le Messianisme hypothétiq. des anc. Égypt., 418.
Groag, études sur les légats de Syrie Saturninus et Quirinius, 226, 229.
Guerre de Varus, 206.
Gymnase, sa nature et son introduction hellénist. à Jérusal., 52.

Hadad-Rimmon et la « lamentation de Hadad », 382; — Hadad ne peut pas être Adonis pour les Sémites, 382.
Hadès, séjour du pécheur après sa mort dans *Ps.-Salom.*, 162.
Hadès-Arimanios, principe mauvais chez les Mages, 396, 400; — finalement vaincu, 397 ss.; — attesté sous les Achéménides, 399.
Haggadah, « exhortation », 294; — récit, exégèse, 433.
Halakah, jurisprudence, XIV; — décision, solutions, 294, 578; — voie, exégèse, 433.
Ḥammam ez-Zerqa, anc. Callirhoé, 199[3].
Hamistakan, purgatoire perse, emprunté au Judaïsme (?), 362.
Hanoucah, dédicace du Temple par les Macch., fête rituelle juive, 57.
Harpe, voir *Kinnéreth*.
Harvatat, « boisson », au sens de « béatitude » pour les Perses, 401[2].
Ḥasidim, 56; voir *Assidéens*.
Ḥasmon, localité judéenne d'où les Macch. tiraient leur désignation d'« Hasmonéens », 101[1].
Hasmonéens = Asmonéens, nom donné à la dynastie macchabéenne après les 3 fils de Mattathias, 101.
Ḥassaïm, salle des —, au Temple; Esséniens ou « les silencieux », nom donné par scrupule rabbinique, 318, 320.
Ḥeber, « association », au sens de Nation, sur les monnaies de Jean Hyrcan, 104[4].
Hébreu, langage oublié du Judaïsme égyptien, 524.
Hégou, livre apocryphe inconnu, admis par la Secte de la nouvelle Alliance au pays de Damas, 332.
Heinemann, hypothèse que l'antisémitisme égypt. fut provoqué surtout par appréhension de la domination ou de l'influence des Juifs, 522.
Hellénisme, sa conception politique et religieuse, 39 s.; — sa pénétration à Jérusalem, 50 ss.; — sa diffusion même dans les montagnes attestée par ex. par les tombes peintes de Marissa, 103; — son influence profonde sur Hérode Ier, 179 s.; — son développement à la cour et dans le gouvernement d'Hérode effraie la nation, 187; — en Égypte eut Alexandrie pour centre, 494; — et Judaïsme en Égypte, 533 ss. Voir *Religion hellénistique*.
Hénoch, son rôle privilégié dans l'Apocalyptique, 74; — assimilé au *Métraton* dans *III Hén.*, 261 s.
Hénoch Livre d —, groupe plusieurs écrits distincts, 84, 109; — partie astronomique antérieure à 135, 79[3]; — 1re partie: Péché et Jugement, 109 ss.; — les 4 divisions du Chéol, 112; — rapport avec l'« Apocalypse d'*Isaïe* », 113; — date antérieure à 125 et peut-être des débuts macchabéens, 113; — les « semaines », 113 s.; — cette partie date de 152 environ, sous Jonathan, 114; — apocal. allégor. des « songes », datant à peu près du temps de Judas Macch., 114-116; — *Paraboles d'*—, ch. XXXVII-LXXI de la compilation, 242; — bibliogr., 242[1]; — désignation impropre mais conven-

tionnelle de 3 visions, 242; — interpol. chrét. très probables, 243; — analyse littéraire, 243 ss.; — *Ascension d'H.*, 252 s.; — interpol. chrét. pour l'assimiler à l'ascension de Jésus, 254; — complète l'*Assomption de Moïse*, 255 ss.; — date pas antérieure à 40 av. J.-C., 255; — émane d'un zélote quiétiste, 257 .; — *Sagesse d'*—, dit aussi « Livre de l'Exhortation et de la Malédiction », 263 s.; — l'ensemble de la compilation est d'origine essénienne, 330.

Héraclite d'Éphèse, évolution de l'univers, 77; — fin du monde par le feu, 402; — très admiré de Philon, 554.

Héraclite le Stoïcien, explique les mythes comme des forces naturelles, 547.

Hermès Trismégiste, origine tardive des écrits que nous possédons, 572[1]; — cette philosophie égypt. n'a pas influencé Philon, 576.

Hermippus, vers 200 av. J.-C., sur les 2 millions de lignes écrites soi-disant par Zoroastre, 393 s.

Hérode Ier, sources multiples, 164; — ne mérite pas le titre de « Grand », 165; — sources rabbiniq. rares et défavorables, 165; — origine, iduméenne, demi-juive, 165 ss.; — stratège de Galilée, 143; — démêlés avec le Sanhédrin, alliance avec la famille asmonéenne, 144; — prend parti pour Cassius et fait volte-face en faveur d'Antoine qui le nomme tétrarque, 145; — gagne à Rome la faveur d'Octave qui le fait nommer « roi des Juifs » par le Sénat, 146; — sans compétiteur quand il a triomphé d'Antigone, 147 s.; — son règne embarrassé par des intrigues de famille, 167 ss.; — démêlés avec Antoine à l'instigation de Cléopâtre, 170 s.; — fermier de Cléopâtre, 170; — lié à Antoine contre Octave, 171; — succès sur les Nabatéens, 172; — volte-face, après Actium, en faveur d'Auguste qui le comble de libéralités, 172 s.; — nouv. intrigues familiales, exécution d'Hyrcan, 174; — meurtre de Mariamme, 175; — apogée; gouvernement, 176 ss.; — roi ami et allié des Romains, 177, 180; — son culte d'Aug. et Rome, temples à Sébaste, Césarée, Panion, 178; - constructions fastueuses, jeux hellénistiques, 179; — étendue de son roy. vers l'an 23 av. notre ère, 180; — gouv. intérieur, 181; — modifie la Loi sur l'esclavage, 181 s.; — viole les franchises des cités quand elles le gênent, 182; — harangue souvent le peuple, mais l'exclut des affaires publiques, 183; — pouvoir despotique, 184; — richesse paradoxale, 184; — accusé de tyrannie par les cités gr., 185; — roi brillant, omnipotent, sans sympathie dans la nation, 186; — intervient pour obtenir des exemptions de charges aux Juifs asiates, 186; — relations avec le Judaïsme, 186 ss.; — s'abstient d'ériger des temples païens en territoire juif proprement dit, 187; — restaure le Temple de Jérusal., 187 s.; — érige un monum. sur le tomb. de David, 189; — hostilité foncière du Jud. contre lui, 190 s.; — attachement aux siens, 192 s.; — luttes avec Syllaeos le nabatéen, 193 s.; — atteint de diabète ou de cancer intestinal, 198; — répression cruelle dans l'affaire de l'aigle d'or au Temple, 199; — ordre de massacrer les notables juifs, 199; — testam., bilan de succession, mort, 200; — caractère général, 200 s.

Hérode Antipas, exilé en Gaule, à Saint-Bertrand-de-Comminges, par Caligula, peut-être sous l'influence de Vitellius, 235.

Hérodion, palais fortifié, au S.-E. de Bethléem, 186; — sépulture d'Hérode, 200; — autre site homonyme, en Idumée, 186[1].

Hérondas, poète rastaquouère alexandrin, 495.

Héros, leur culte très répandu aux temps hellénistiques, 43.

Hespéros, expression païenne mais vide dans les LXX, 531.

Hiérocratie, pouvoir divin exercé par un sacerdoce héréditaire, 33.

Hipparque, découvre, après Kidinnu (?), la précession des équinoxes [vers 146], 79[3].

Hippos, libérée par Auguste après la mort d'Hérode, 204.

Histoire, sa conception nouvelle dans le Judaïsme alexandrin, 495 s.; — base apologétique du Judaïsme alex., 498 ss.

Holleaux, Maurice, monographie sur les grandes prêtresses de Laodicée, d'ap. inscr., 44[2]; — sur la mort d'Ant. Épiph., 58[2].

Homère, taxé prophétiquement de plagiat par la Sibylle juive..., 506.

Homme terrestre et céleste, dans Philon, 567 s.; — primitif, n'est pas identique à sauvage, 36.

Hoonacker, M. van —, antériorité de Néhémie sur Esdras, 27.

Houppes aux 4 coins du manteau, de précepte rabbinique, 360.

HUMBERT, Paul, influences égypt. sur la littérature sapientiale d'Israël, 414.
Hyponoiai « conjectures » = sens caché, pour Philon, 548; — parfois au sens de « métaphores », 550.
HYRCAN, voir *Jean Hyrcan*.
HYRCAN II, fils aîné d'Alexandra, prend le pouvoir à la mort de sa mère; dépossédé par Aristobule, 137; en tutelle d'Antipater à l'époque de Gabinius, 140; — prend parti pour César après Pharsale, 141; — nommé ethnarque par César, 142; — relégué dans le sacerdoce, en 42, par Antoine, 145; — mutilé par Antigone pour être destitué du sacerdoce, 146; — mis à mort par Hérode, 174.
HYRCANION, forteresse asmon., auj. *Mard*, 136[1]; — prison asmon., 185; — Hérode y faisait disparaître les suspects, 238[2].
HYSTASPE, sage persan exploité, dit-on, par les Juifs alexandrins, 511.

IAHO, prononciation ancienne du nom divin, 457.
IAHVÉ, articulation moderne du nom divin, 456.
IAHVÉ SABAOTH, dieu des Juifs, confondu par les Romains avec Sabazios, 100, 521.
IAO, dieu de la colonie juive d'Éléphantine, 486 s.
Idolâtrie juive en Égypte à l'époq. de Jérémie, 485.
IDUMÉE, développée par ses conquêtes jusqu'à Hébron et Marissa, 166.
IEB, nom égypt. d'Éléphantine, 486.
Iechiba, école juive, 292.
IEDONIAH, chef de la colonie juive d'Éléph., demande au sacerdoce de Jérus. des instructions pour restaurer le temple d'Éléph., 487.
Ieqara « la splendeur », 451. Voir *Yeqara*.
Ieros logos, légende sacerdotale, 386[1].
Images, but de leur interdiction en Israël, 2 s.
Immortalité de l'âme dans *IV Macch.*, sans résurrect. des corps, 516.
Impôts en Judée sous les Procurateurs rom., 211 s., 221; — postes douaniers aux frontières des États, 221.
Impureté, son exagération par les Pharisiens, 274 s.
Inceste, sa justification dans les textes iraniens, 408[1].
Influences étrangères hypothétiques sur le Judaïsme : iraniennes, 388-409; — babylon., 409-14; — égypt., 414-18; — gr., 418-22; mandéennes, 422-26.
Inscription votive d'une statue d'Hérode à Si'a, 187[3]; — d'Athènes relative à Hérode I[er], 177[1], 179[1]; — de Beyrouth, mentionnant une construction hérodienne, 179[1]; — de Narbonne relative au culte d'Auguste, 178[4]; — d'Ancyre relative au recensement sous Auguste, 210; — de Tibur, rel. à un légat de Syrie, 229 s.; — de Syrie attestant le recensement de Quirinius à Apamée, 211; — d'Antioche de Pisidie mentionnant Quirinius, 231[2]; — de Pannonie mentionnant un nabatéen de Philadelphie venu avec sa *vexillatio*, 218[1]; — juive du I[er] s. ap. J.-C. appelant Dieu Très Haut Seigneur des esprits, 257[1]; — inscriptions relatives aux proseuques, 288.
Inspiration, attribuée par S. Augustin aux LXX, 531; — de livres écrits en grec avant le N. T., 532.
IOZAROS, frère de la seconde Mariamme fem. d'Hér., fils de Simon fils de Boéthos, 181.
IRAN, ses prétendues influences sur l'Apocalypt. juive, 388 ss., 395.
IRBID, grottes infestées de brigands détruits par Hérode, 146.
ISMBÉTHEL, non div. dans les Papyr. aram. d'Éléph., 488.
ISRAËL, son caractère régional, distinct de celui de Juda, 9; — *Benê* —, depuis la restaur. s'applique au seul roy. de Juda, 31.
Israélites, transportés en Assyrie, perdent leur espoir et leur religion 11; — jadis réfractaires à l'idolâtrie égyptienne, 484 s.

JAMNIA, tradition juive d'un synode, en 90, sur le Canon, 283 s.
JANNAÏ, abréviation de Jonathan, 132[6]. Voir *Alex. Jannée*.
JANNÉE, confondu par les rabbins avec Hérode, à propos d'un trait de cruauté, 199[4].
JASON, voir *Grands prêtres*.
JEAN-BAPTISTE, son rôle chez les Mandéens, 425.
JEAN l'Essénien, gouverneur de Thamna, 317.
JEAN HYRCAN, success. de Simon, 101; — fait campagne avec Antiochus VII Sidétès contre les Parthes, 102; — s'empare du Garizim, de Samarie, Dora et Marésa, 103; — impose la circoncis. aux Édomites, 104; — aurait reçu le don de prophétie, 104; — « chef de la nation des Juifs », 104[4]; —

prêtre du Dieu Très Haut, 105; — origine suspecte de son nom, peut-être servile, 107; — aurait eu une révélation div. dans le Temple, 129; — sa rupture avec les Pharisiens, 268 s.; — messie de la Sibylle juive, 508 s.

JEHOVA, combinaison des 2 noms div. Adonaï et Iahvé, 457.

JEREMIAS Joach., caractère pharisaïque de la Secte de la nouvelle Alliance..., 331; elle serait l'origine de l'épiscopat chrétien, 331, 336; — sur l'ésotérisme juif, 428[4].

JÉRÉMIE, son rôle au moment de la chute du roy. de Juda, 12 s.; — prophète du châtiment, 14; — pourquoi il paraît ignorer la prophétie du salut d'Isaïe, 20.

JÉRICHO et sa palmeraie données à Cléopâtre sur l'injonction d'Antoine, 170; — rendues à Hérode par Auguste, 173.

JÉRUSALEM, sa ruine fut le point de départ d'une restaur. relig., 12 s.; — défendue contre l'hellénisme par son isolement, 50; — démantelée par Lysias, 58; — décrite sans être nommée dans *Liv. d'Hénoch*, 112; — assiégée par Hyrcan avec l'appui d'Arétas le nabat., 138; — se rend à Pompée, 139; — autorisée par César à relever ses murs démantelés par Pompée, 142; — assiégée et prise en 37 par Hérode, 147 s.; — perd son caractère hellénistique et redevient juive sous les Procurateurs, 233.

JÉSUS, jugé par le Sanhédrin, condamé par Pilate, exécuté par des soldats romains, 219 s.

JÉSUS fils de Sapphias, chef de synagogue, 289.

JOB, problème du mal, 86.

JONATHAN, frère et success. de Judas Macch., 91; — campagne de Moab, 92; — installé à Michmas, 93; — grand prêtre, 94; — délivre Démétrius II de la sédition d'Antioche, 95; — passe au parti d'Antiochus le jeune et de Tryphon, 96; — alliance avec Rome et Sparte, 96; — trahi et tué par Tryphon, 97 s.

JOPPÉ, cédée aux Juifs par César en 47, 142; — donnée par Antoine à Cléopâtre, 170[2]; rendue par Auguste à Hérode, 173.

JORDANIS (VI[e] s.), seul auteur positif au sujet d'une persécution contre les Juifs d'Égypte, 520.

JOSEPH, oncle et beau-frère d'Hérode exécuté par Hérode, 171.

JOSEPH, intendant d'Hérode impliqué dans une tragédie domestique, 174[2].

JOSÈPHE, édit. de ses œuvres, IX; — vie, X; — date de la *Guerre*, citée probablement par Tacite, X s.; — *Antiquités*, origine, date et caractère, XI; — autorité comme historien, XII; — d'ap. Théod. Reinach, XII s.; — sa chronolog. très incertaine sur Jean Hyrc., 102; — il attribue à Jean Hyrc. le don de prophétie, 104; — sa citation étourdie sur « le goût constant des Juifs pour les révolutions », 141; — son récit peu cohérent au point de vue chronol. pour la prise de Jérusalem par Hérode, 148; — utilise sans critique ses sources multiples sur le règne d'Hérode, 164 s.; — erreur sur les gouverneurs de César ou de Syrie, 226; — ses informations sur les sectes juives, 268 ss.; — pharisien, 270; — son canon des Écritures, 283 s.; — erreur sur Ioachin assimilé à Codros, 385 s.; — se contredit au sujet de la fondat. du temple de Léontopolis, 492; — controverse contre les auteurs grecs qui lui paraissent travestir les origines juives, 498 s.; — sa méprise sur le caractère païen de Philon l'Ancien et de son épopée juive, 517.

Jubilés, Livre des —, appelé aussi *La petite Genèse*; utilisé par Josèphe, XII; — bibliogr., 116[1]; — projette dans le passé l'époque glorieuse de Jean Hyrcan, 117; — revendique l'origine éternelle du sabbat et de la circoncision, 117, 121; — sans valeur topographique, 117[1]; — interdit de donner en mariage des juives aux Gentils, 118; — tableau de la restauration, 118 s.; — idéal messianique restreint à la dyn. asmon., probablement sous Jean Hyrcan, av. la rupture avec les Pharisiens, 119-122; — exalte la puissance du glaive messianique, 156; — livre supposé par la Secte de la Nouvelle Alliance, 332; — sa doctrine du Saint-Esprit, 440; — sur la *Chekinah*, 448.

JUDA, tribu, son caractère régional opposé à celui d'Israël, 9; — sa prééminence au temps de Jésus, 125.

Judaïsme, n'est pas uniquement la doctrine pharisienne, VI; — affaibli par ses divisions, VI; — point de départ de la prédication évangélique, VII; — ses transformations av. J.-C., VIII; — ses sources: Josèphe, IX ss.; — écrits rabbiniq., XIII ss.; — influences étrang. d'ap. Bousset-Gressmann, XIX; — sa fondation, 1 ss.; — né d'une restauration religieuse, 8; — caractère divin de sa création à Babylone, 13; —

fondé sur la vision symboliq. de restaur. d'Ézéchiel, 18; — fixe des barrières contre l'esprit étranger, 25, 27; — réagit contre les mariages mixtes, 30 s.; — dérive de l'organisation relig. et polit. de Néh.-Esdras, 31; — son intelligence plus intime de la Loi, 32; — n'est pas une église, malgré le rôle du grand prêtre, 33; — c'est d'abord une hiérocratie, 33 ss.; — 1er contact avec l'hellénisme: légende de la rencontre d'Alexandre et de Jaddus, 35; — réaction contre l'hellén., 45 s.; — situation en face de l'hellén. au début du IIe s., 49 s.; — résistance énergique à l'hellén., 51 ss.; — quelques apostasies dans la persécut.; réaction macchab., 55; — restauré par Judas, 57; — dissensions intestines, 59 ss.; — pénétré à son insu par l'hellén., 81; — sa situation en Judée av. J.-C., 267 ss.; — sa notion du Canon des Écritures, 279 ss.; — étranger à l'idée de confrérie, 323, 325; — son dévelop. av. J.-C., 338 ss.; — il ne devenait pas une église, 339; — demeure nationaliste et sans unité doctrinale, 340; — très ferme sur l'unité de Dieu, 341 s.; — aboutit à l'idée de la rétribution individuelle, 344 ss.; — divisé sur les notions de résurrection et de rétribution, 353 ss.; — son Messianisme depuis les Macch., 384 ss.; — a ignoré le Messie souffrant, 385 ss.; — influences étrangères sur son évolution, 388 ss.; — indemne d'infl. iraniennes, 395 ss.; — notions de fin du monde, rétribution, opposit. entre bien et mal, Satan, etc., ne dérivent pas de la Perse, 402 s.; — a peut-être quelque notion des destinées individuelles après la mort, 405; — paraît indemne d'influences babyl. religieuses. 410 ss.; — au IIe s. av. J.-C., il coordonne ses éléments, mais n'emprunte pas, 414; — accuse peu d'infl. égypt. malgré certaines similitudes, 415 ss.; — jud. ég. plus accessible à la culture hellén., 420; — palestinien, plus réactionnaire, 420 ss.; — relat. avec les Mandéens, 422 ss.; — sa mystique, 427 ss.; — jud. palest. réfractaire à l'Alexandrinisme, 453; — sur la prière, 464 ss.; — en a conservé la notion, mais déformé le but, 475; — notion de l'amour de Dieu, 476; — son caractère en Égypte, 480 ss.; — à Alexandrie, il est comme une colonie du jud. de Judée, 480; — son origine en Égypte, 482 ss.; — à Éléphantine au Ve s., 486 ss.; — peu familiarisé avec le progrès de sciences, 497; — son concept de l'histoire à l'époque hellénist., 498 ss.; — jud. et philosophie en Ég., 500 ss.; — ses préfér. pour philos. péripatéticienne; tendance à faire dériver l'hellén. de Moïse, 501 ss.; — essaie de s'approprier le témoignage des Sibylles, 503 ss.; — tente une apologie morale par l'hist. et la philos., 512 ss.; — risque une assimilation littéraire par l'épopée et la tragédie, 517 ss.; — assimile la langue de ses Liv. Saints, 524 ss.; — ne prétendait pas fixer des limites à l'inspiration, 532; — réagit contre la religion hellénist. en Égypte, 537 ss.; — envahi à son insu par le scepticisme alexandrin, 545; — palestinien en désaccord avec la Révélation ancienne, 589 s.; — s'est finalement rétréci, fermé, nationalisé à outrance, supprimant toutes ses virtualités surnaturelles, 590 s.

JUDAS MACCHABÉE, âme de la réaction juive contre la persécution syrienne, 56 ss.; — alliance avec les Romains, 60; — tué au combat d'Elasa, 61.

JUDAS fils de Sariphaios, pharisien en révolte contre Hérode, 198.

JUDAS, fils d'Ézéchias, chef d'insurgés en Galilée, après la mort d'Hérode, 205.

JUDAS le Galiléen, insurgé en Gaulanitide, 213; — souche des pharisiens exaspérés, appelés par la suite Zélotes, 213 s.

JUDAS l'Essénien, prophétie sur Antigone, 318.

JUDÉE, indépendante de la prov. de Syrie, mais tributaire des Romains et divisée en districts depuis Pompée, 140; — division en distr. abolie par César, qui restaure l'unité au profit d'Hyrcan II, ethnarque, avec Antipater comme procurateur, 142; — depuis la mort d'Archélaüs comprend Jud. — Idumée — Samarie, 208.

Juifs, origine du nom à la restauration; étendue de leur roy., 31; — leur goût constant pour les révolutions, d'ap. Josèphe, 141; — 30.000 sont vendus en esclavage après la sédition de Pitholaüs. 141; — considérés, sous César, comme amis et alliés du peuple romain; privilèges; exemption de serv. militaire, 143; — dans la « Lettre de Claude » aux Alexandrins, 143[3] — pleurent César assassiné, 144; — d'Ég. accessibles à la culture hellénist., hormis les matières de foi, 420 s.; — admettaient

même une certaine égalité des races, 422; — utilisés comme financiers par les Ptolémées, 520; — à Éléphantine ils soutenaient l'administration perse et furent réfractaires à l'idôlatrie égypt., 489.
JULES AFRICAIN, témoignage sur l'origine ascalonite d'Hérode, 166.
JUPITER, Hospitalier, temple samarit. du Garizim dédié à J.-H. par Ant. Épiphane, 54.
Jurisprudence, prépondérante chez les Juifs, 432; — l'emporte sur le mysticisme, 432 ss.
JUSTER, sa théorie de l'autonomie de la Judée sous les Procurateurs, 220[1].
Justes, complétant le qualificatif de « Saints » pour désigner les Pharisiens dans diverses Apocal. et la littér. rabbin.. 158.
Justice de Dieu, dans *Ps. de Salom.*, 162; — de foi ancienne en Israël, 344; notion générale de Justice dans *Ps. Sal.*, 441.

Katochoi, égyptiens attachés aux temples; ne sont pas les Thérapeutes de Philon, 585.
Keraunios, voir *Zeus*.
Khaberim « les associés », corporation doctorale pharisienne, 276.
KIDINNU, babylonien du IVe s. av. J.-C., aurait découvert, mais inexactement calculé, la précession des équinoxes, 79[2], 409.
KINNÉRETH, « la Harpe », nom du Lac de Tibériade, 9[1].
KLAUSNER, sur la mystique juive, 431.
KORINTHOS, participe à un complot contre Hérode, 227. Voir *Corinthos*.
Kos, dieu national des Édomites dans les graffites des tombeaux peints de Marissa, 103. Voir *Cos*.
KOSTOBAR, descendant éloigné des asmonéens, trahi par sa femme Salomé, sœur d'Hérode et mis à mort, 175 s.; — gouverneur de l'Idumée et de Gaza, 182.
Kyrios, « Seigneur », remplace le nom divin dans les LXX, 527 s.

Lait, coule en fontaines en Palestine, dans l'ère messianique de la Sibylle juive, 509.
LAODICÉE, femme d'Antiochus le Grand, honorée, d'un culte et d'un sacerdoce de grandes prêtresses, 44.
LAQUEUR, sa théorie sur l'auteur anonyme qui aurait synthétisé les sources gr. sur Hérode et que Josèphe aurait suivi, 165.
LAUTERBACH, sur la *Chekinah*, 449[1].
LEFÉBVRE, G., Pétosiris et les infl. égypt. sur la littérat. bibl., 415.
Légats de Syrie : Varro, 225. — M. Vipsanius Agrippa, 225 s. — M. Titius..., 226. — C. Sentius Saturninus (8-6 av. J.-C.) — P. Quintilius Varus (6-4), 227. — P. Sulpicius Quirinius (?, 3-2), 228 ss. — G. Caesar (1 av. à 4 ap. J.-C.), 231 s. — L. Volusius Saturninus (4-5), 232. — P. Sulpicius Quirinius (6-?), 232. — Q. Caecilius Metellus Creticus Silanus (12-17), 232. — Cn. Calpurnius Piso (17-19), 232 s. — Cn. Sentius Saturninus (19-21), 233. — L. Aelius Lamia (?-32), 233. — L. Pomponius Flaccus (32-35?), 234. — L. Vitellius (35-39), 234 ss. — Petronius (40-?), 236.
Lentilles « grosses comme des dinars d'or », sous Siméon b. Shétah, 136.
LÉONTOPOLIS et le temple d'Onias sous Ptolémée VI Philométor, dans le voisinage d'Héliopolis au N.-E., 490; — caractère militaire de la colonie, 491; — authenticité du texte d'Isaïe relatif à ce temple, 491[3]; — sans infl. sur le jud. égypt., 492.
Lettre de Claude, papyr. du Fayoum : Voir *Claude*.
LÉVI, Israël, sur l'entrevue légendaire d'Alexandre et de Jaddus, 35[1]; — sur *Chemôné 'esré*, 469.
LÉVI, objet des prédilections du *Liv. des Jubilés*, 119, 121; — sa prééminence dans *Testam. des XII Patr.*, 125 s.
LÉVY, Isidore, rapprochement entre Esséniens et Pythagoriciens, 328.
LIDZBARSKI, traduct., des Écritures mandéennes, 422 ss.
Lieu, Le —, employé comme nom divin, 459, 462.
Livre de l'*exhortation et de la malédiction*, nie la résurrection, 354; — voir *Hénoch*.
Logos de Philon, inspiré de l'Ange de Iahvé, 258; — ou du grand Assistant, 260, 453; — principe de moralité, 562 ss.; — Raison plutôt que Parole (= Hermès), 564; — analogue au — des Stoïciens, 564; — il est le Fils et le Paraclet, 565; — l'homme céleste et le 1er né de Dieu, 568; — intermédiaire — intelligence, mais n'est pas le — de s. Jean, qui s'est fait chair pour devenir médiateur, 580.
Loi divine, son caractère selon la tradition av. la Captivité, 1 ss.; — sa nouv. promulgation sous Néh.-Esdras, 29; — conception renouvelée, 32; — d'origine divine, mais différente chez les Juifs et chez les Grecs, 431 ss.

Loups, symbole des Égyptiens dans *Hénoch*, 114.
Luminaires du ciel, Liv. du changement des — (Hénoch), indépendant du zodiaque babylonien, 413.
Luxure du sacerdoce asmonéen, 151.
Lydda, auj. *Loudd*, 95[2].
Lysias, battu à Béthoron, 57; — vainqueur à Beth Zakaria, 58.

Macchabées, origine du nom, 56; — leurs campagnes, 56[3]; — ils restaurent Jérusalem, 57; — nom réservé aux 3 fils de Mattathias, 101.
Macchabées, Livres canoniques des — 47[1]; — *III Macch.* date de 100 env. av. J.-C., 520; — *IV Macch.*, discours d'un juif hellénisant sur les prérogatives de la Philos., 512 ss.; — fondé sur *II Macch.*, mais donne Séleucus comme fils de Nicanor, avec des artifices au profit de l'Apologétique, 515 s.; — pièce oratoire juive bien supér. aux *midrašim*, 516; — moins une exhort. à la Philos. qu'une invitation apologétique au Judaïsme, 517; — composé à Alexandrie après la prise de Jérusalem par Pompée, 517.
Ma'amar, équivalent rabbinique de *Memra*, 454.
Mâchâl oriental revêt la vérité d'apparences sensibles, 553.
Macalister, a identifié la forteresse de Simon à Gézer, 101[2].
Machéronte, place forte asmonéenne en Transjordanie, 136.
Macrobe, sa définition de Sarapis, 535.
Madaba, guet-apens des bédouins nabatéens contre les Macch., 92; — prise par Jean Hyrcan, 102 s.
Mages persans, d'ap. les auteurs grecs, 396 ss.; — caste sacerdotale, mais pas confrérie, 325; — disciples des astrologues de Chaldée, 401.
Magie, mêlée souvent à la morale en Égypte, 415 s.
Mahriag et Mahrianag, premier couple humain issu de la semence de Gayomard mort, dans la cosmogonie iranienne, 407.
Malachie, invectives contre le sacerdoce, 32.
Maladie, châtiment divin pour les Sémites, 373[1], 378.
Malchos, voir *Malikou*.
Malichos, aventurier, rival d'Antipater qu'il empoisonne pour le supplanter comme grand vizir Hyrcan, 144.
Malikou, roi de Nabatène, refuse d'accueillir Hérode fuyant devant les Parthes, 146; — sollicité par Alexandra d'intervenir contre Hérode, 173.
Manda d'Haiye, « gnose de vie », éponyme des Mandéens, 425.
Mandéens, traces de leur esprit dans *Ps. Salom.*, 161; — descendants des Esséniens après la guerre juive, 329; — rattachés à Marcion par M. Burkitt, 423.
Manéthon, contrefaçon du récit de l'Exode, 498 s.
Manichéisme, gnose tardive, influencée par l'Iran, 422.
Mar'ach, nom moderne de Marissa (Marésa), mais dans un site déplacé, 103[3].
Mariages mixtes — entre Juifs et Gentils — interdits dans la restaur., 30 s.; — dans *Jubilés*, 117 s.; — dans *Test. XII Patr.*, 124.
Mariamme, petite-fille d'Hyrcan II, fiancée à Hérode, 144; — Hérode l'épouse à Samarie, en l'an 37, pour affirmer sa liaison avec la dyn. asmonéenne, 147; — cause fatale de la plupart des troubles domestiq. du règne d'Hérode, 167; — la tragédie qui lui coûta la vie, 174 s.
Mariamme, seconde du nom, fille de Simon fils de Boéthos, épousée par Hérode, 181; — renvoyée de la cour, 198.
Marie, son origine lévitique, d'ap. quelques Pères, 125.
Marion, potentat de Tyr, par la volonté de Cassius, soutient la cause d'Hyrcan II, 144.
Marissa, auj. *Sandaḥanna*, colonie hellén. en pleine Idumée; tombeaux peints et graffiti, 103 s., 164[4], 175[3].
Martin, M., attribue quelque valeur scientifique aux spéculations astronomiques du *Liv. d'Hénoch*, 79.
Masada, auj. *Sebbeh*, forteresse hérodienne, 146, 308.
Maspha, auj. *Naṣbeh*, centre de l'administration perse après la chute de Jérusalem, 13.
Mattathias, réagit contre l'hellénisme, 55.
Mattathias, nom juif d'Antigone sur les monnaies, 146.
Maximianopolis, nom hellén. de l'antique Hadad-Rimmôn, 382.
Megillath Ta'anit, origine et valeur, xvi.
Meillet, M., sur l'Avesta, 389[2], 390.
Mekilta, midraš sur l'Exode, xv.
Melqart, dieu redouté par Israël ancien, 10.
Memra « le Verbe » ou « la Parole », 430,

452 ss.; — terme exclusivement, employé par les Targums, 453; — personnifiait la Torah pour les Rabbins, 455; — opposition avec le Verbe chrétien, 456.

Mensonge, admis dans une certaine mesure par Philon dans l'enseignement divin comme allégorie ou fiction à l'usage des simples, 549.

Merk, R. P., sur l'origine gr. du Liv. de la Sagesse, 532[1]; — sur le mythique canon judéo-alexandrin des Écritures, 532[4].

Merkabah, char divin dans *III Hénoch*, 260; — « le Char », objet de spéculation ésotérique, 428.

Messel, son paradoxe sur l'Élu dans *Parab. Hén.*, 244, 247; — admet quelques interpolations chrétiennes, 250, 252; — date les *Par. Hén.* après l'an 40 av. J.-C., 255.

Messianisme, Aggée semble envisager l'époque de Zorobabel, 33; — conception nouvelle dans Daniel, 65 ss.; — identique à celui d'Isaïe, 67; — conçu parfois comme une palingénésie universelle, 77; — félicité paradoxale, d'ap. l'Apocalyptique, 78; — fait défaut dans quelques Apocalypses, 83; — on en avait la foi persistante aux jours de Simon Macch., 99; — terrestre, dans *Hénoch*, 116, 385; dans *Jubilés*, 119; dans *Test. XII Patr.*, 126 ss.; — temporel au temps de la reine Alexandra, 136; — concept davidique renaît, avec caractère personnel, dans *Ps. Salom.*, 149 ss.; — spécialem. personnel dans *Ps. Sal.* XVII, hymne au règne de Dieu réalisé par son représentant, 152 ss.; — son universalisme, 155; — son caractère dans l'ensemble des *Ps. Sal.*, 156 s., 161 ss.; 385; — virgilien, 178[4]; — exalté et déformé après la mort d'Hérode; pullulation de « rois », 205 s.; — purement eschatologique dans *Assompt. de Moïse*, 237 ss.; — dans la Secte de la Nouvelle Alliance... de Damas, 332 ss., 336; — étranger à la religion perse ancienne, 403 s.; — et à celle des anciens Égyptiens, 418; — dans la Sibylle juive, 508 ss.; — temporel comme dans *Jubilés*, 510; — ses expressions dans les LXX, 529; — très restreint dans Philon et teinté de nationalisme, 571 ss.; — différent du — fulgurant des Apocalypses palestiniennes, 574; — Israélites infidèles mais repentants seront sauvés, 574 s.; — description modérée des biens messianiques, 575; — en pratique la conception de Philon barre la route à tout messianisme, 579 s.

Messie, personnel, davidique, XVII, 153 ss.; — dans *Daniel*, 67; — dans *Aggée* paraît s'appliquer à Zorobabel, 33; — Jean Hyrc. envisagé parfois sous des traits messianiq., 104; — universel, uni à Dieu, pacifique, dans *Ps.-Salom.*, XVII, 152 ss., 155 s.; — personnel, inconnu des *Testam. XII Patr.*, 126 ss., 129; — d'origine terrestre dans *Hénoch*. 116; — indéterminée dans *Jubilés*, 119 s.; — diffère du concept traditionnel juif dans *Parab. d'Hénoch*, 242; — sûrement d'origine chrét. par interpol. dans *Par. Hén.*, 254; — son type primordial et son évolution dans les Apocalypses, d'après la critique, 363 s.; — dans l'A. T. le concept était très ample, 364 s.; — de race davidique, fils de Dieu, fils de Vierge, roi, 365 ss.; — sa relation avec le Serviteur de Iahvé, 379 ss.; — avec le Fils de l'homme de *Daniel*, 383 s.; — souffrant, inconnu des Apocal. et du Judaïsme en général, 385 ss.; — juif sans analogie avec le *Saoshyant* perse, 404.

Messina, R. P., sa théorie sur le Zoroastrisme, 388 ss., 393, 394, 399[3].

Metatron, dans *Parab. d'Hénoch*, 253; — assimilé au Grand Assistant, 259 ss.

Métempsycose, mitigée, dans Philon, 570.

Méthode allégorique de Philon, 546 ss. Voir *Allégorie.*

Mezouza, sur les linteaux de portes, 465.

Michna « répétition », son origine, XIV.

Midrach (Midrachîm), œuvre d'exégèse, XIV s.

Min ou « non orthodoxe » juif, 260.

Minim, désignation des hérétiques juifs; nom appliqué parfois aux chrétiens, 306; — dans *Chemônê 'esrê* désigne les Juifs chancelants, 468, 470.

Mirikara, Anc. Emp. Égypt., sa doctrine sur la rétribution après la mort, 415.

Misanthropie juive, 422.

Mithra, son culte fut surtout une religion de soldats, 325.

Modin, auj. *Medieh*, patrie des Macch., 55.

Moïse, instrument de la Révélation, 2; — sa législation relig. bien supérieure à toutes celles de son temps, 8; — auteur de la Loi promulguée de nouv. par Néh.-Esdras, 29; — authenticité de sa Loi, 30; sa conception du droit de Dieu sur les nations, 63; — le grand Législateur dans *Jubilés*, 118.

Momigliano, M., sur les documents concernant l'alliance entre les Macch. et les Spartiates, 96[2].

Monnaies d'Hérode Ier, 179 s.; — juives de Jean Hyrcan avec la formule *kheber ha-Yehoudim*, « nation des Juifs », 104[4]. Voir *Sicles.*

Monogamie dans l'hellénisme; graduellement adoptée par le Judaïsme; déjà suggérée par les Prophètes, 421.

Monothéisme de Zoroastre, 395.

Monstres bibliques (Behémôth, Léviathan), ne dérivent de Babyl. qu'avec de profondes nuances, 411.

Moore, G. F., prétend qu'il n'y a pas d'Apocalyptique essénienne, VII[1]; — sa théorie sur la classification des sectes juives, 269[2]; — sur le prosélytisme pharisien, 277; — sur le caractère pharisaïque de la Secte de la nouvelle Alliance de Damas, 331[1]; — sur la rétribution chez les Juifs, 343, 351; — chez les Égypt., 346; — sur le Messie souffrant, 386[3]; — sur la mystiqne juive, 427, 431; — sur l'Esprit-Saint chez les Rabbins, 441 s.; — sur les relations entre Dieu et le monde, dans le Jud. palestinien, 453; — sur la prohibition du nom divin, 457 s.; — sur Dieu-Père, 463[1].

Morale stoïcienne, méconnaissait la distinction entre grand et petit péché, 513.

Mort, dans Philon, simple désunion du corps (anéanti) et de l'âme qui retourne à Dieu, 569.

Motzo, M., sa théorie sur l'auteur des *Parab. d'Hénoch*, 258[1]; — sur la date de la *Sagesse d'Hén.*, 263[4]; — attribue la fondation du temple de Léontopolis à Onias III, 492.

Mur des Pleurs, résidence de la *Chekinah*, 450.

Musée d'Alexandrie, son rôle scientifique, 495.

Myer, Is., sur le formalisme des Pharisiens, 434.

Mysogynie des Esséniens, d'après Josèphe, 312.

Mystère juif, hypothétique, opposé aux mystères païens, 541[2].

Mystères isiaques et éleusiniens, peu recommandables, 540.

Mysticisme pharisaïque et rabbinique, 430 ss.

Mystique, chez les Juifs, doctrine secrète, 427 ss.; — chez Philon, 554 ss.; — catholique = religion intérieure, 429 s.

Mythe, exclu de la Loi par Philon qui le transforme en allégorie, 547.

Nabatéens, leurs relations avec les Macch. sous Jonathan, 92; — royaume puissant vers la fin du IIe s. av. notre ère, 133; — un nabatéen de Philadelphie, venu de Syrie en Pannonie, l'an 69, avec sa *vexillatio*, 218[1].

Nationalisme juif outrancier, 422.

Nazoréens, nom porté par les Mandéens, 425.

Nau, M., sa théorie sur l'Avesta daté du VIe s. ap. J.-C., 390; — étude sur la transmission de l'Avesta; textes syriaques fort dédaigneux pour la loi des Mages, 405[1].

Nechamah, « souffle », principe intellectuel chez les Rabbins, 445.

Néfech, « âme », 445.

Néhémie, antérieur à Esdras, 27.

Nehonia ou Onias III, fils de Simon le Juste (!) et fondateur du temple de Léontopolis, d'après le Talmud, 492 s.

Nicanor, vaincu par Judas Macch., 60.

Nicolas de Damas, source de Josèphe, XI s.; — historiographe d'Hérode, 137[1], 164; — plaide à Rome la cause d'Hérode contre Syllaios et les Nabatéens, 194; — plaide pour Archélaüs, 203 s.; — meurt à Rome, 206; — sa classification hypothétique des sectes juives, 269[2]; — son jugement sur les Pharisiens, 271.

Nietzsche sur l'antithèse Dionysos-Apollon, 37.

Nom, signifie « existence », 248; — son articulation fait vivre l'homme d'après le concept égypt., 416; — divin, ne pouvait être articulé, 456 s.; — raison de cette interdiction, 456 ss.; — son caractère sacré, 458; — il était employé par les païens comme ayant une valeur magique, 459; — prononcé à voix basse par le grand prêtre, 459.

Nombres Rabba, midraš, XV.

Noṣerim, désigne les Chrétiens dans le *Chemônê ʿesré*, 468.

Nous (νοῦς), sa nature, chez Philon, 559.

Numenius, chef de l'ambassade juive de Simon à Rome; inaugure la propagande relig. dans cette ville, 100.

Obodas, roi nabat., triomphe d'Alexandre Jannée, 134; — roi homonyme en lutte avec Hérode, 193 s.

Odeberg, Hugo, sa théorie sur le *Métatron*, « Vicaire de Dieu » et le grand Assistant, dans *III Hénoch*, 259 ss.; — sa notion de mystique, 445.

Œuf, interdiction rabbinique de manger un œuf pondu un jour de fête, 297.
Oint du Seigneur, Messie personnel dans *Ps. de Salom.*, 153 ss.
ONIAS Ier, grand prêtre, alliance avec les Spartiates, 96; — III, fidèle au Judaïsme, 52; — mis à mort à l'instigation de l'usurpateur Ménélas, 53; — IV, fondateur du temple de Léontopolis, 490 ss.
ONIAS, juif pieux lapidé pour avoir refusé de maudire Aristobule II assiégé dans Jérusalem, 138; — refusa de maudire les défenseurs du Temple, 150.
Oracles Sibyllins, leur fortune dans le christianisme sous l'infl. juive, 504; — composés en Égypte, 505; — le liv. III est spécialement alexandrin, pour s'approprier les procédés littéraires grecs, 505 s.
Orge, gros comme des noyaux d'olives sous Siméon b. Shetaḥ, 136.
ORMUZD, principe bon dans la religion perse, 399.
Orphisme thrace, et les mystères, 37.
OSIRIS, traces du mythe osirien dans la légende rabbinique de Josèphe, 417 s.; — son rôle à l'époque des Lagides, 534.
OSORAPIS, fusion d'Osiris et d'Apis, à l'époque des Lagides, 534.
OTTO, Walter, monographie d'Hérode dans Pauly-Wissowa, 164[2], 167[2]; — trop sceptique sur l'intrigue de palais qui coûta la vie à Joseph, oncle d'Hérode, 171[1]; — son opinion sur l'exécution du grand prêtre Hyrcan, 174[1]; — sur la date du meurtre de Kostobar et des derniers asmonéens, 176[1]; — sur les inscr. d'Athènes relatives à Hérode Ier, 177[1]; — à propos de l'esclavage juif sous Hérode, 182[2]; — sur le caractère de « parents », 182[3]: — sur Hérodion de l'Idumée, 186[4]; — estime que l'aigle d'or au fronton du Temple exprimait l'idée d'apothéose d'Hérode, 187; — ne croit pas au pillage du tomb. de David, 189[6]; — sur le serment envers Hérode 191[1]; — sur le voyage d'Hérode à Rome en l'an 7, 195[4]; — sur la maladie d'Hér., 198[3]; — sur l'affaire de l'aigle d'or, 199[1]; — sur l'ordre de massacrer les notables juifs, 199[5]; — au sujet du testament d'Hérode, 202[1].
OUR en Chaldée, sacrifices humains en l'honneur du roi déifié, 536.
Ourim et *Toumim*, manquaient au second Temple, 442.
Outhras, anges, chez les Mandéens, 426.
Paires de docteurs, Les cinq —, 296 ss.
Palais royal hérodien commandait la ville haute, 185 s., 218.
Palingénésie universelle, d'après certaine notion du messianisme, 77.
PALLIÈRE, M., sa conversion au Judaïsme, 496[1].
PALTUS = Pilate, dans la gnose mandéenne, 425.
PANION = *Bânias*, temple hérodien à Rome et Auguste, 178.
Pâque, sacrifice de l'agneau, très odieux aux Égypt. adorateurs du dieu-bélier Chnoum, à Éléphantine, 488; — discussion à propos de sa date entre Pharisiens et Sadducéens, 306[1].
Paraboles d'Hénoch, voir *Hénoch*.
Paradoxographes, dans l'antiquité, 323.
PARTHES, envahissent la Syrie; prêtent leur concours à Antigone contre Hérode et Phasaël, 145 ss.; — chassés de Syrie par Ventidius, 147.
Parthénogenèse, admise par les anciens, 365[1].
Péché originel, sa notion dans Philon, 568 s.
Péché, nuances de gravité méconnues dans la morale stoïcienne, 513.
PÉLUSE, prise par Antipater et une armée juive, en 47, au profit de César, 142.
Pentade, repos de 5 jours, dans la création iranienne par Ohrmazd, 407.
Pentecôte, différend entre Pharisiens et Sadducéens pour le comput des semaines, 121[1]; — fixation de sa date, 305 s.
PERDRIZET, suppose que Ptolémée Philopator, dévot à Dionysos, aurait voulu allécher les Juifs, dont le dieu Sabaoth pouvait s'identifier à Sabazios, autre hypostase de Dionysos, 521.
Père, nom donné à Dieu dans l'antiquité, 459 s.; — dans les Apocalypses, 460 s.; — dans le rabbinisme, 461; — mais restreint à la sphère nationale, 462; — notion plus ample et plus intime dans le christianisme, 463.
PÉRÉE, région transjordanienne aux temps hellénist., 140.
Périodes mondiales, dans les Apocalypses juives, ne dérivent pas des calculs babyloniens, 410.
PERLES, sur la prière privée dans le Judaïsme 472.
PERSÉE, stoïcien évhémériste, 43.
Perses, leur tolérance religieuse, 32; — analogies entre leur religion et celle d'Israël, 23 s.

Persécution, prétendue, contre les Juifs d'Égypte sous les Ptolémées, 520.
Pesiqta (de Rab Kahana), midraš, XVI.
Pessimisme de la philosophie grecque, à côté d'une extrême confiance dans la raison, 555.
PETERSON, Erik, sur la gnose mandéenne, 423.
Pharisaïsme, a créé la haie autour de la Loi, 590.
Pharisiens, descendants des Ḥasidim-Assidéens, 56; — leur opposition à Jean Hyrcan, pour maintenir les prérogat. de la Loi contre la politique, 106; — leur comput des semaines pour la Pentecôte, 121[1]; — — relations et démêlés avec les derniers Asmonéens, 131 s.; — font appel à Démétrius III contre Alex. Jannée, 134; — dans la narration talmudique de la mort d'Alex. Jan., 134[1]; — s'introduisent comme Docteurs de la Loi dans le grand Conseil, sous le règne d'Alexandra, 135; — soutiennent Hyrcan contre Aristobule II, 138; — indifférents pour la monarchie, 140; — rupture avec le sacerdoce asmonéen, 149; — leur préférence affectée pour les pauvres, 157; — auteurs des *Ps. de Salom.*, 158; — hypocrites flétris par *Ps. Salom.*, plutôt que les Sadducéens, 160; — leur médisance, 161[1]; — leur doctrine combinant destin et liberté, 162[1]; — se rangent pour un temps au parti d'Hérode, 168; — appaisés en apparence par le zèle d'Hér. dans la construct. du Temple, 189; — demeurent cependant hostiles à Hér., 190; — refusent le serment exigé par Auguste, 196; — intriguent avec Phéroras et son parti contre Hérode, 197; — adressent des réclamations à Archélaüs, 202 s.; — mêlés à l'ambassade envoyée à Rome, 203 s.; — quelques-uns, associés à l'insurrection de Judas le Galiléen, 213 s.; — excitent le peuple contre les Procurateurs, 224; — attaqués par l'*Assomption de Moïse* comme pactisant avec l'étranger, 239; — leur nature, d'après Josèphe, 268 ss.; — d'ap. Nicolas de Damas (?), 271; — tableau de la secte, 271 ss.; — définition et évolution, 272; — « séparés » ou « saints », 273, 277; — ceux que vise l'Évangile, 278; — admettent la résurrection et la rétribution, 278; — leur portrait dans l'*Assompt. de Moïse*, 279; — leur rôle dans la fixation du Canon des Écritures, 284; — les « pieux », qui furent leurs prédécesseurs, 287; — leur étroitesse d'esprit, 298; — eurent des adeptes même dans le sacerdoce, 302; — purifications exagérées, 305; — notion de la rétribution, 357; — de la résurrection, 360 s.; — leur judaïsme sans progrès doctrinal, 363; — leur réaction contre l'hellénisme, 418 ss.; — regardent la Bible comme règle universelle de toute connaissance utile, 420; — réduisent la vie entière au rituel, 434; — auteurs des *Chemônê 'esrê*, 470; — n'ont que mépris pour le « peuple de la terre », 579.
PHAROS, îlot de —, lieu de pèlerinage juif en souvenir de la traduction des LXX, 525; — ruines des soi-disant cellules, 531.
PHASAËL, fils d'Antipater, frère d'Hérode; stratège de Jérusalem par la volonté de César, 143; — nommé tétrarque, en 42, par Antoine, 145; — prisonnier des Parthes, il se tue dans sa prison, 146.
PHASAÉLIS, ville hérodienne dans la vallée du Jourdain, fondée en souvenir de Phasaël, 185.
PHÉRORAS, autre frère d'Hérode; escorte à Masada Cypros, Salomé et les enfants d'Hérode, 174; — nommé par Auguste tétrarque de Pérée, 180; — intrigue avec sa sœur Salomé pour perdre les 2 fils de Mariamme, 192; — intrigue avec Salomé et Antipater contre Hérode, 194; — intrigues amoureuses, 196; — meurt, dit-on, empoisonné, 198.
PHILIPPE, tétrarque de Trachonitide, etc., dans le testam. d'Hérode, 200, 202; — reçoit d'Archélaüs l'administration provisoire du royaume, 203; — confirmé dans sa tétrarchie par Auguste, mais indépendant d'Archélaüs, 204; — meurt en 34, 207.
PHILON l'Ancien, auteur d'une épopée juive en soi-disant style homérique, 517.
PHILON d'Alexandrie, sur l'interdiction du nom divin, 458; — le 1er des théologiens, sensible au progrès de la culture grecque, il veut l'asservir à la vérité révélée, 542 s.; — éclectique en philosophie, 543 s.; — s'adresse avant tout aux Juifs, 544; — explique en apologiste les anthropomorphismes bibliques et les difficultés de la Loi, 545 s.; — portée du sens allégor. philonien, 548 ss. — maintient pourtant le sens littéral, 550 — sauvegarde en principe la véracité de l'Écriture, mais compromet son enseignement, 551; — savait mal l'héb., 553; — se croyait inspiré, 553; — transformait

l'enseign. divin en instruction philosophique, 554; — estime l'hellén., mais le croit sous la dépend. de Moïse, 554; — caractère de sa foi en Dieu, 555 s.; — exige la foi aux Écritures, 556; — déclare Dieu inconnaissable à la nature, et Un, 557; — estime le Verbe une des puissances de Dieu, 557; — sur la vision de Dieu et sa possession, 558 ss.; — il s'attribue le don de prophétie dans l'exégèse, 560; — sur l'Esprit de Dieu, 560 ss.; — sa conception presque stoïcienne de la grâce illuminatrice, 561[4]; — plus près de Platon que des Stoïciens dans l'action du Verbe sur l'homme intérieur, 565; — sur les destinées de l'homme, 566 ss.; — sur les deux hommes et la double création, 567; — sur l'immortalité, 569; — sur les degrés dans le retour de l'âme à Dieu selon la facilité à s'instruire, 570; — sur la vision de Dieu et le châtiment éternels, 570 s.; — sa notion de l'enfer, 571; — son messianisme, 571 ss.; — infl. surtout par la philos. stoïcienne, encore qu'indépend. en ontologie et morale, 575; — proche de Platon en religion et mystique, 576; — indépend. de l'hermétisme, 576; — n'a de commun avec les rabbins du Pharisaïsme que la même incapacité d'exégèse littérale et historiq., 577 ss.; — prédécesseur de la Gnose par son culte exagéré des connaissances, 579; — ses solutions s'apparentent à celles du jud. palestin., 579 s.; — sa place dans le développem[t] du jud., 580 s.; — oublié des Juifs et beaucoup plus apprécié des Chrétiens, 581; — diatribe contre les banquets qu'il estime empruntés à l'Italie, 584; — semble indiquer chez les Juifs l'existence de spectacles analogues à la tragédie gr., 584 s.

Philon de Byblos, et la théogonie phénicienne, 43.

Philosophie, dans le Judaïsme alexandrin, 500 ss.

Phylactères aux poignets et au front, requis pour la prière rituelle, 465.

Piété, dans quelques *Ps. de Salom.*, 161 s.

Pitholaüs, auteur d'une sédition juive à l'époque d'Hyrcan II, 141.

Plante de justice, dans le *Liv. d'Hénoch*, 111, 113 s.

Platon, son monothéisme transigeant, 39; — son école envahie par le scepticisme, 41.

Plautius Silvanus, peut-être légat après Quirinius, 230 s.

Pluie, tombait la veille du sabbat au temps de la reine Salomé, 136; — tomba la nuit seulement durant la constr. du Temple, 189; — récompense de la prière dans le *Ch^ema*, 464.

Plutarque, sur la doctrine dualiste zoroastrienne, 397; — sur la résurrection zoroastrienne, 398; — sur la fin du monde et l'antiquité du dualisme perse, 399.

Podechard, sur la résurrection et la rétribution dans l'*Ecclésiaste*, 347.

Poésie homérique, exploitée par les pseudépigraphes juifs, 517.

Pollion, pharisien en honneur exceptionnel auprès d'Hérode dont il avait embrassé le parti, avec Saméas, 168; — il refuse le serment envers la personne du roi, 190.

Polygamie, dans le Judaïsme, 421.

Polythéisme, point de départ de la religion babylon., 1.

Pompée, intervient dans les affaires juives, 138; — assiège le Temple, qu'il prend mais respecte, 139; — détache de la Judée les villes conquises de force en Décapole, Galilée et Idumée, 139.

Ponce-Pilate, envoyé à Rome par le légat Vitellius pour se justifier des griefs des Juifs, 235.

Pont de *discrimination*, dans le système relig. iranien, 389.

Pont « du séparateur » dans la doctrine de Zoroastre, 395.

Porte de la ville, continue d'être, même sous Hérode, le lieu des assemblées populaires, mais sans relation avec la politique, 182 s.

Pouvoir, estimé d'origine divine par les Esséniens, 324.

Prédestination, inconnue aux *Ps. de Salom.*, 162.

Prêtresses syriennes, pour le culte de la reine Laodicée, 44.

Prière, dans l'A. T., 463 s.; — dans le Jud., 464 ss.; — officielle, le *Chema*, 464; — indiquée dans la *Lettre d'Aristée*, 465; — « les dix-huit » bénédictions, 466; — privée, 470; — ne poursuit pas, dans le Jud., la contemplation ou la prière du cœur du christianisme, 471; — privées, rares dans les anciennes Apocalypses, 472; — garde un caractère nationaliste, 474; — plus formaliste qu'intime, 475 s.

Prisons hérodiennes d'Alexandreion et Hyrcanion, 185.

Procurateur, titre officiel donné par César à l'iduméen Antipater quand il restaura l'unité juive avec Hyrcan II comme ethnarque, 142.

Procurateur, fonctionnaire qui gouvernait la Judée sous l'autorité du légat de Syrie, 208.

Procurateurs de Judée, nature du régime, 215 s.; — pouvoirs des —, 216; troupes à leur disposition, 217; — Tibère les compare aux mouches, 221; — difficulté du séjour à Jérusal. qui leur fit préférer Césarée comme résidence habituelle, 222; — intervention policière à Jérus. à l'époq. des fêtes, 223.

Prophètes, leur autorité fut la base du Canon ancien, 281.

Prophétie antique, son caractère, 72 s.

Prophétisme, fondé sur la Loi, 7; — dans *Daniel*, 63 ss.; — n'est pas accordé à *Daniel* dans le Canon juif, 70.

Prosbol, subterfuge juridique de Hillel, dans les prêts, 299.

Proseuques, juives, en Égypte dès le IIIe siècle, 524 (Voir *Synagogues*); — se disait aussi d'oratoires païens, 287 s.

Prospérité, n'est pas une preuve d'innocence d'ap. *Ps. Salom.*, 152,

PROTAGORAS d'Abdère, sophiste qui essaya de réagir contre le polythéisme, 39.

Psaumes de Salomon, groupe de 18 pièces diverses de caractère et émanant de plusieurs auteurs, 149; — bibliographie, 150[1]; — ps. VII date de la délivrance du Temple sur l'ordre de Scaurus, dans le siège d'Hyrcan, 150; — ps. VIII, époque du siège de Jérus. par Pompée, 151; — ps. I et II, méditat. sur les jugem. de Dieu, apr. la mort de Pompée, 152; — ps. XVII, hymne au règne de Dieu; médit. historiq., 153 ss.; — ps. XVIII, brève allusion au Messie et ps. XI, de date plus basse que *Baruch*, 157[3]; — esprit pharisaïque, 158; — ps. III et XIII, justice des Pharisiens, 159; — date générale entre 69 et 40 av. notre ère, 159; — ps. XII, contre les médisants, 161[1]; — ps. V s., IX, XIV, XVI ne sont pas pharisaïques et traitent des destinées d'Israël, 161; — tous semblent nier la résurrection des pécheurs, 163; — sur le Saint-Esprit, 440 s.

PSEUDO-HÉCATÉE, vers l'an 200, sur l'origine des Juifs, 499.

PSEUDO-SANCHONIATON, allégué par Philon de Byblos comme auteur d'une théogonie, phénicienne 43.

Ptérophores, dans le rituel gréco-égyptien, 536[2].

PTOLÉMÉES, honorés de leur vivant d'un culte divin, 44.

PTOLÉMÉE Soter veut unifier Grecs et Égyptiens en religion et adopte le dieu syncrétiste Sarapis, 534; — Philopator, 221-204, dévot de Dionysos dont il organise le culte en Égypte, 521.

PTOLÉMÉE fils d'Aboubos, gendre de Simon Macch.; guet-apens de Doq, 101; — vaincu par Jean Hyrcan, 102.

PTOLÉMÉE, potentat de Chalcis, par la volonté de Cassius; soutient Hyrcan II, 144.

PTOLÉMÉE d'Ascalon, grammairien du temps de César, hostile à Hérode, 164, 166.

PTOLÉMÉE, ministre des finances d'Hérode, vers la fin du règne, 184; — nom de 2 courtisans d'Hérode, 164 s.

Purgatoire, dans le Judaïsme, 361 s.; — ne dérive pas de la relig. perse, 362; — n'est pas prévu par les Apocal., 363.

Pythagoriciens, leurs analogies avec les Esséniens, 326.

Pythagorisme, son influence avant le début de notre ère, 424 s.

QANAWAT, l'antiq. Canatha; campagne d'Hérode contre les Nabatéens, 172[2].

QIRQISANI, sa tradition sur l'origine de la Secte de la Nouvelle Alliance au pays de Damas, 333.

QOUNETRA, ville du Djôlân, sur l'itinéraire d'Aristobule Ier vers l'Iturée, 132.

QUIRINIUS, légat de Syrie, 208; — fait exécuter le recensement en Syrie et Judée, 210 ss.; — son recensement à Apamée, d'ap. une inscr. de Syrie, 211; — problème de sa double légation, 228 ss.; — sa légation de Syrie, supposée d'ap. une inscr. de Tibur, 229 s.; — mentionné dans une inscr. d'Antioche de Pisidie, 231.

Rabbanites, 337.

Rabbi, son sens juif, 293.

Rabbiniques, écrits —, XIII ss.; — leur valeur historique, XVI ss.

Rabbinisme, influencé par la polémique contre le christian., XVIII; — ses tendances, 431 ss.; — préfère la jurisprud. au mysticisme, 432; — exagère le légalisme officiel, 435; — doctrine sur l'Esprit-Saint, 442 ss., 446; — sur le nom de Père donné à Dieu, 461.

Rabbis, leur succession traditionnelle d'après *Abôth*. 295 ss.; —
cités : R. ABBA SAUL, vers 150, interd. de prononcer le nom div., 457;
R. ABBAHOU, logion sur le Fils de l'homme, 253;
» ABTALION, probabl. identique à Pollion, 296;
» ANTIGONE de Socco, dans la succession tradit. des docteurs, 295; — maître de Sadoq et de Boéthos, 304; — sur l'amour de Dieu, 477;
« AQIBA, son exégèse des 2 trônes div., 261; — sur Dieu-Père, 462 s.; — autorisait à résumer *Chemôné 'esré*, 470; — meurt en récitant le *Chema*, 479;
» BABA b. Bouta, épargné par Hérode qui lui fait seulement crever les yeux, 175[1]; — aurait donné à Hér. le conseil de rebâtir le Temple, 189;
» BOÉTHOS, disciple d'Antigone de Socco, 304;
» CHAMMAÏ et son école, 297 s.; — sur la purification après la mort, 361 s.; — sa méthode d'observance du sabbat, 435;
» CHEMAYA identiq. à Saméas, 296 s.;
» ÉLÉAZAR, son addit. à la triple récitation quotid. de la Prière, 473;
» ÉLÉAZAR HASAMA, prédominance de la jurisprudence sur le principe de la charité, 479;
» ÉLICHA b. Abouya, dit AKHER, rab. converti, 260;
» ÉLIÉZER b. Hyrcanos, sur la prière, 470, 473;
» GAMALIEL II, sur l'oblig. du *Chemôné 'esré* intégral, 470;
» HALAPHTA b. Dosa (?), sur la *Chekinah*, 450;
» HANINA b. Dosa, prière pour les malades, 475.
» ḤANINA b. Téradion, IIe s., sur la *Chekinah*, 450; — brûlé vif au temps d'Hadrien, 458[2];
» HILLEL, affirme que le « peuple de la terre » ne peut être « pieux » (*khasid*), 277; — sur le Canon, 283; — son école, ses 7 maximes, 297 ss.; — ses 7 principes d'exégèse, 299[2]; — compar. avec doctr. de Jésus, 300; — sur la vie future, 358; — sur la purification après la mort, 361 s.;
» HIYA b. Aba, addition à la Prière, 473;
» HIYA b. Wawa, la prière, 474;
» IEHOUDA b. Tabaï, 296;
» IEOCHOUA b. Peroukhia, 296;
» IOHANAN b. Zakkaï, spéculations sur le *merkabah*, 428; — sur la vue de Dieu, 359 s.;
» JACOB b. Idi, IIIe s., sur la prière, 473[5];
» JOSÉ b. Ioézer, 296;
» JOSÉ b. Iokhanan, 296;
» JOSUÉ autorise à résumer *Chemône 'esré*, 470;
» JOSUÉ b. Hananiya, sur la prière, 470;
» Judas b. Sariphaios, du temps d'Hérode 301;
» MATTAÏ d'Arbèles, 296;
» MATTHIAS b. Margalothos, doct. pharisien en révolte contre Hérode, 198, 301;
» MÉIR, sur les phylactères, la *mezouzah*, les 4 franges au vêtement, 465;
» Pineḥas b. Iaïr, sur Dieu Père céleste, 462.
» SAMÉAS, identique à Chemaya, sanhédrite qui osa condamner Hérode dans l'affaire d'Ézéchias et des brigands de Galilée, 143;
» SAMUEL le Petit, formula la bénédiction contre les Minim, 470[3];
» SIMÉON b. Shétaḥ et Alex. Jannée, 133; — et la reine Salomé (Alexandra), 136;
» SIMÉON, b. Éléazar, IIIe s., sur l'amour de Dieu, 478.
» Schammaï, doctrine de son école au sujet du Canon des Écritures, 283; — voir *Chammaï*.
» TANCHUM b. Isbloustifka, sur la prière, 474;
« TARPHON, sur l'articulation du nom divin, 459[3].
» YANNAÏ, sur la prière du matin, 474.
RAGABA, auj. *Radjîb* sur les bords du Zerqâ; ville assiégée par Alex. Jannée, 134.
Raison maîtresse des passions, thème de *IV Macch.*, 512 ss.
RAMATHAÏM, auj. *Rentis*, 95[2].
RAS CHAMRA, site de récentes découv. importantes pour l'histoire de la relig. phénicienne, 43[2].
RAS MERSED, isole Engaddi de la plaine de Jéricho, 308.
RAS SAFSAFEH, au Sinaï, semble être la « montagne du jugement » dans *Hénoch*, 412[6].

RAYMOND MARTIN, origine et caractère du *Pugio Fidei*, XIV[1].

RÉCHEF, dans les LXX, 529[7].

Recensement supposé en Judée sous Hérode, à l'occasion du serment exigé par Auguste, 196; — distinct du *Cens* romain, 208; — de Judée sous Quirinius, 208 ss.; — sa portée, 211 s.; — général dans l'Empire sous Auguste, d'ap. l'inscr. d'Ancyre, 210.

Rédemption, idée étrangère à *III Hénoch*, 262.

Règne de Dieu, son aspect nouveau dans *Daniel*, 63 ss.; — sa notion dans *Ps.-Salom.* XVII, 152 ss., 156.

REINACH, Salom., collabore à la traduct. de Josèphe, IX.

REINACH, Théod., dirige la traduct. franç. de Josèphe,, IX; — son appréciation de 'histor. juif, XII s.

REITZENSTEIN, fait dériver de l'Iran la notion juive du Messie, 364; — considère Fils de l'homme comme une donnée mytholog. perse, 383; — sur les infl. iraniennes dans le Jud. en général, 388; — dérive de l'Iran le mystère du Salut et de l'Homme-Dieu, 405 s.; — résume les données iran. sur ces sujets, 406 s.; [critique de ce système du Salut qui est une mystification, 408 s.]; — sur les Mandéens prétend. source des Synoptiques, 423, 426[2]; — sur l'Homme par excellence, 568.

Religion hellénistique, a des racines en Crète, 35 s.; — influences ioniques, 37; — l'orphisme et l'expiation, 38; — réaction philos., 38 s.; — le syncrét. hellén. ne pouvait fonder le monothéisme, 40; — ruinait la philos. spiritualiste de Platon et d'Aristote, 40; — réaction natural. des stoïciens, 41; — polythéisme triomphant avec le culte des souverains, 43 ss.; — aboutit à la religion d'État et triomphe en Syrie, 45; — s'installe au Temple de Jérus., 54 s.; — réagit même sur l'Apocalyptique 81; — influence le Jud. religieux, en Égypte, 418 ss.; — ramène Dieu à la nature et déifie Ptolém., 535; — son sacerdoce avili organise le culte impérial, 536 s. — aboutissait au culte des forces de la nature et des personnes royales, 537.

Religion des Perses, n'a influencé le Judaïsme ni dans sa forme primitive naturaliste, ni dans la réforme des Gâthâs, ni par les spéculations tardives du IVe et du Ve s. ap. J.-C., 404 s.

Rémunération dans *Ps.-Salom.*, 162.

RENAN, paradoxe que « Hillel fut le maître de Jésus », 300.

Réprobation, dans *Daniel*, 64.

Résurrection, sa notion biblique dans *Daniel*, 64, 69; — dans *Ps.*, 348 s., 351; — dans *Job* et les Prophètes, 352; — apparaît à l'ép. perse, 352; — niée par *Jubilés*, 119 ss.; — admise seulement pour les « Saints » dans *Ps.-Salom.*, 162; — peu claire dans *Sag. d'Hénoch*, 266; — admise par les Pharisiens, 278; — d'ap. *Hénoch*, 330[1]; — variations du concept dans le Judaïsme, 360 s.; — notion étrangère aux Gâthâs, 395; — étrangère à la relig. des Mages, 397 s.; — chez les Égyptiens, 417; — dans les LXX, 529; — corporelle, ignorée de Philon, 571.

Rétribution dans la vie future, admise par les Pharisiens, 278; — sa notion chez les Juifs, 343 ss.; — son principe différent chez les anc. Égypt., 346; — dans les « préceptes de Mirikara » (Anc. Emp.), 415; — dans *Ps.-Salom.*, 357; — dans *Testam. XII Patr.*, 357 s.; — dans le Liv. des *Songes d'Hénoch*, 358; — déduite par le Judaïsme de la notion de justice de Dieu, 416; — elle était ferme dans le Jud. dès l'ép. macchab., 353.

Richesse prodigieuse des princes juifs attestée par les largesses qu'Hérode put faire aux troupes romaines sur ses propres biens après la prise de Jérusalem, 148.

Roi, prédicat de Dieu, 462 s.

Romains, leur bienveillance initiale à l'égard des Juifs, 137.

ROME, La déesse —, associée au culte des empereurs, 178.

ROME, sa 1re interv. dans les affaires juives sous Simon Macch., 100; ses divis. intestines depuis 49, passage du Rubicon, 141; — popularité de son gouvernement dans les provinces, excepté en Judée, 224.

ROSEN, G., sur l'origine phénicienne des Juifs de la Diaspora, 480 s.

Rouaḥ, « esprit », 445.

ROUSSEL, P., sur l'édit de Ptolémée Philopator relatif au culte de Bacchus-Dionysos, 521[2].

Royaume de Dieu, dans la Sybille juive, 510.

Royauté asmonéenne, cause des malheurs de la nation et des châtim. div., d'ap. *Ps.-Salom.*, 154.

RUMMANÉ, nom mod. de l'antiq. Hadad-Rimmon, 382[4].

Ryle et James, sur le texte de *Ps.-Sal.* concernant la résurrection, 162[1].

Sabatier, Aug., jugement sur l'Apocalyptique juive, 80.
Sabazios et Sabazius, Jupiter (Zeus), identifié par les Romains avec Iahvé Sabaoth, 100, 341.
Sabbas, *alias* Babas, descendant éloigné des Asmonéens au temps d'Hérode, 175; — ses enfants massacrés par Hérode, 176.
Sabbat, prescription essentielle du Jud., 30; — objet spécial de l'hostilité d'Antiochus Ép., 117; — estimé d'institution div. éternelle; puérilités de son observance pharis., 274; — rattaché par les Juifs à Homère et à Linus, 501; — honni des Grecs, 519.
Sabinus, troubles provoqués par sa rapacité dans le pillage au Temple, 205.
Sablier, allusion dans *IV Macch.*, (?) 514[2].
Saboras, rédact. définitifs du Talmud, XIV s.
Sacerdoce, principe d'autorité doctrinale, 281 s.; — juif, son rôle politique, 302; — son association au pouvoir politique sous les Macch. et les Asmon., 105 s.; — asmon. considéré comme illégitime dans *Ps.-Salom.*, 150; — coupable de mainte souillure, 151; — suprême, à la discrétion d'Hérode qui en bouleverse la succession, 181.
Sacrifice quotidien au Dieu Très Haut, offert dans le Temple au nom de l'empereur, sous le régime des procurat., 222.
Sacrifices sanglants au sanctuaire juif d'Éléphantine, 488.
Sacristain de la synagogue, 290.
Saddoq, pharis. extrémiste associé à l'insurrect. de Judas le Galiléen, 214.
Sadoq, disc. d'Antigone de Socco, 304.
Sadoq, initiateur de la Secte de la Nouv. Alliance..., 332 s.
Sadducéens, orig. de leur hostilité contre les Pharis., 56; — dans *Ps.-Salom.* = pécheurs, par oppos. aux justes = Pharis., 159; — ambassade près d'Auguste, contre Archélaüs, 204; — caractère, d'ap. Josèphe, 268 ss.; — d'orig. sacerdotale, 301; — politiciens et sceptiq., 302 s.; leur Canon des Écrit., 303 s.; — comparés par les Juifs aux Samaritains, 304; — leurs différends avec les Pharis., 304 ss.; — sévères en matière pénale, 305; — synon. d'hérétiq., 306; — leur nom improprement appliqué à la Secte de la Nouv. All., 333; — sceptiques sur la survivance des âmes, 353 s.; — accessibles aux infl. de l'hellén. 419.
Sadouqim employé parfois comme euphémisme pour désig. les *Minim*, 306.
Sagesse, Liv. de La —, inspiré, quoique écrit en grec, 532; — composé en Égypte, 566; — réagit contre le naturalisme gréco-ég.; assimile le progrès des idées gr. à une saine connaissance de Dieu, 537; — son apologétique souple rend hommage aux valeurs grecques, 539; — s'attaque au culte des emper., 539; — condamne les mystères, 540; — réprouve le culte des animaux, 541.
Sagesse d'Hénoch, La —, voir *Hénoch*.
S. Augustin, dupé par le système d'Évhémère, 43[3].
» Jean, et la gnose mandéenne, 423.
» Jérôme, sur le Canon juif des Écritures, 284[2]; — sa réprobation sévère de la légende des cellules des LXX, 531.
» Justin, son opinion sur le sacerdoce d'Hérode, 165; — sur l'origine des LXX, 531
Saints, ὅσιοι, titre spécifique des Pharis., 158.
Saints du Très-Haut, conception universaliste dans *Dan.*, 66 s.
Sainteté, son rôle dans le roy. de Dieu, d'ap. *Daniel*, 69.
Salomé, nom juif de la reine Alexandra, femme d'Aristobule Ier, ensuite de son beau-frère Alex. Jannée, 133.
Salomé, sœur d'Hérode et femme de Joseph, 171, 174; — épouse en secondes noces Kostobar et veut ensuite le répudier avec l'autorité de son frère Hérode, 176; — intrigue avec Phéroras pour perdre les 2 fils de Mariamme, 192; — libérée par la mort de Kostobar, elle noue une intrigue amoureuse avec le nabat. Syllaios, 193; — intrigues de palais, 194, 196; — demeure fidèle à Hérode, 200; — intrigue à Rome contre Archélaüs, 203; — Auguste lui attribue en propr. Iamnia, Azot, Phasaélis, 204.
Samaïas, sanhédrite seul épargné dans le massacre ordonné par Hérode, 168. V. *Saméas*.
Samarie, capit. d'Israël, site privilégié, 10 ss.; — donnée par Auguste à Hérode après Actium, 173; — restaurée par Hérode, 185; — n'est pas Sichem de *Jubilés* XXX, 117[1]. Voir *Sébaste*.
Samaritains, offrent leur participation à la

restauration du Temple, 25; origine de leur schisme, 31; — disputent avec les Juifs sur les droits du temple du Garizim, 35[1]; — fournissent des troupes à Rome, 217.
Saméas, pharis. acquis pour un temps au parti d'Hérode, mais refuse le serment envers sa personne, 190.
Sanaballat, intervient contre Néhémie et la restaur., 28; — pacha samaritain dans les Papyrus d'Éléphantine, 487.
Sangliers, symbole des Édomites dans *Hénoch,* 114.
Sanhédrin, à l'ép. des Macch., 105; — s'alarme de la faveur croissante de la mais. d'Antipater et des progrès d'Hérode, 143; — consent à l'exécut. du grand prêtre Hyrcan par Hérode, 174; — sorte de sénat détenant la suprême autorité judiciaire sous les Asmon., réduit à un rôle infime sous Hérode, 182; — on spécule sur la perte du droit de condamnation en Judée, 220[3].
Saoshyant, le sauveur iranien, désigne d'abord Zoroastre, mais n'est pas le Messie juif, 404.
Saqqara, sa colonie araméenne récemment découv. n'a pas d'attache avec les Juifs, 481[1].
Sarapis, type principal du syncrétisme religieux gréco-égypt. Zeus-Hadès-Osiris-Dionysos-Soleil, 534; — divinité naturiste, 535; — s'accommode des honneurs divins rendus au roi, 536.
Satan, « l'accusateur », 403.
Sauvage, n'est pas à confondre avec homme « primitif », 36.
Scaurus, lieutenant de Pompée, intervient dans les différends entre Hyrcan et Aristobule II, 138.
Schaeder, H. H., au sujet des doctrines iraniennes sur les orig. et le salut, 406 ss.; [cette fantasmagorie n'a pu influencer le Judaïsme, 408 s.]
Schechbassar, nom persan de Zorobabel, 33.
Scribes, leur introduct. dans le gr. Conseil à l'ép. d'Alexandra, 135; — docteurs juifs, leurs méthodes, 292 ss.; — littéralisme outrancier, 294; — leur succession traditionnelle, 295 ss.
Scythopolis, rendue par Aug. à Hérode après Actium, 173.
Sébaste, nom donné par Hérode à Samarie restaurée; temple de Rome et d'Auguste, 178.
Sébasténiens, soldats samaritains à la solde de Rome, 217.
Sebbeh, nom moderne de l'ant. Masada, 308[2].
Sécheresse, châtiment des iniquités de la terre, d'ap. *Psaume-Sal.,* xvii, 18 s.
Secte de la Nouvelle Alliance au pays de Damas, La —, bibliogr. 331[1]; — n'est pas une communauté pharis. dégénérée, 331; — n'a pas le même Canon que le Judaïsme, 332; — apparentée aux Zélotes, 332 s.; — origine et caractère, 333; — groupe zélote extrémiste ayant fait sécession à l'ép. de Barkochébas, 334 s.; — l'écrit doit dater de 200 env., 335; — fonctionnement de la secte à Damas, 336; — nationalisme mitigé, 337.
Seigneur des Esprits, express. favorite des *Parab. d'Hénoch,* 243, 247 s., — dans une inscript. juive du Ier s. ap. J.-C., 257[1].
Séleucides, Les monarques —, déifiés de leur vivant, 44.
Sellin, le Serviteur de Iahvé serait un prophète, 378 s.
Semaines, Les 70 — de *Daniel,* 68 s.
Sens littéral, sa double modalité : propre et métaphorique ou figuré, 548.
Sepphoris, capit. de la Galilée dans la division en districts par Gabinius, 141.
Septante, Les —, orig. égypt. de la traduct. 524 ss.; — date, entre 285-116 av. J.-C., 525; — version déplorée par le pharis. ultérieur, 525; — véritable traduct., sans infl. positive des idées gr., mais avec quelques euphémismes à l'usage des lecteurs grecs, 526; — légende de l'unanimité absolue de la trad.. 527; — leur prétendue apologie nation., 528; — permettait de présenter aux Grecs des idées relig. supér. aux leurs, 530; — la légende juive des 72 cellules, 531; — version gr. alexandrine par oppos. aux Verss. gr. d'Asie, Aquila, Symmaque, Théodotion, 532; — comprenait le *Siracide* et *I Macch.,* 532.
Sépulcre de David, son pillage légendaire par Hérode qui érige un monument expiatoire, 189.
Serment de loyauté à Rome, exigé des Juifs par Auguste, 195 s.
Service militaire, les Juifs en sont exemptés, 211, 217.
Service religieux juif fortement institué en Égypte, 524.
Serviteur de Iahvé, dans *Isaïe,* 366 ss.; — erreurs de la critiq., 368; — interprétation

du texte, 369 ss.; — réalisé dans Jésus, 375; — n'est pas Israël. 376 s.; — n'est pas un malade guéri, 377 s.; — n'est pas un grand personnage ancien, 378 s.; — il a les caractères du Messie, 379 ss.
SIᶜA, statue consacrée à Hérode dans le temple de cette ville, 187.
Sibylles, alléguées par le Jud., 503; — étymol. obscure, 503[4]; — littérature juive pseudépigraphe sous le nom des Sib., vers 140 av. J.-C., 504; — la Sibylle juive *prophétise* qu'Homère l'a plagiée (!), 506; — nouvelle forme de l'Apocalyptique juive, 506 s.; — analyse de la Sibylle juive, 507 s.; — analogies avec le discours eschatologique de l'Évangile, 510.
Sibyllistes, pseudo-secte chrétienne, 504[2].
Sicaires ou Zélotes, leur origine, 215.
SICHEM, sa forteresse au temps de Jean Hyrcan; auj. *Balâṭa,* 103; — ne désigne pas Samarie dans *Jubil.*, XXX, 117[1]; — « cité des sots » dans *Testam. XII Patr.*, 126.
Sicles, faussement attribués à Simon Macch., datent de la révolte, 98, 104[4].
Silencieux, Les —, désignent les Esséniens (*Ḥassaïm*), 318 s., 320.
SIMÉON b. Chetaḥ, fantôme talmudique, 295 s.
SIMON Macch., nommé stratège du littoral par Tryphon, 96; — success. de Jonathan, 97; — reconnu ethnarque par Démétrius II; indépendance de la Judée, 98; — proclamé grand prêtre par l'assemblée nation., 99; — son gouvern. considéré comme le prélude du Règne, 99; — alliance avec Rome, 100; — assassiné à Doq, 101.
SIMON, ancien esclave d'Hérode, se proclame roi en Pérée, 205.
SIMON « l'ouvrier en coton », établit l'ordre des « dix-huit » bénédict. (*Chem. ᶜesré*), 470[3].
SINAÏ, doit être la « montagne du jugement » dans *Hénoch,* d'ap. ses caractères géograph., 412[6].
SINGER, M. suppose que les *Jubilés* défendaient la Loi contre S. Paul, 121.
Siphra, midraš sur *Lévit.*, XV.
Siphré, midraš sur *Nomb.* et *Deut.*, XV.
Siracide, sa traduct. grecq. est postérieure à l'an 116 av. J.-C. 525.
SOAIMOS, ituréen à qui Hérode confia la garde de Mariamme et d'Alexandra, 174 s.
SOCRATE, sa réaction contre le polythéisme, 39; sa pensée revendiquée par les Cyniques, 42.
Soixante-dix Pasteurs, Les — d'*Hénoch* ne dérivent pas des semaines babylon. de 5 jours, 412.
Sommeil de l'âme, dans *Ps.-Salom.*, XVI, 161.
SOPHOCLE pseudo —, travestissement juif, 503.
SOSSIUS, envoyé en Judée pour établir Hérode sur le trône, 147.
Souffrance, sa valeur expiatrice entrevue au temps des Macch., 90; — dans *IV Macch.* 514 s.
Sources littér. du Judaïsme, datées parfois d'après les faits et les idées; nécessité de les dater pour leur donner valeur, VI; — nécessité de les répartir selon les sectes, VII.
ŠOUEIKÉ, l'antiq. Socco, 295.
Spandarmad, « la Terre » chez les Iraniens, d'où dérive le 1er couple humain créé indistinct sous forme d'une tige de rhubarbe, 408.
Speculatores, soldats chargés des exécutions capitales dans les provinces romaines, 219.
Spento mainyu, « esprit bon », chez les Perses, 400.
STEIN, se trompe en considérant Philon, comme simple rapporteur d'exégèses antérieures, 553.
Stoïciens, leur concept de l'évolution du monde, 77; — développèrent l'allégorie pour remplacer les mythes, 553.
Stoïcisme, sa conception naturaliste du divin, 41; — supprime toute passion, comme toute nuance dans la gravité du péché, 513.
STRABON, parle d'Hérode comme d'un flatteur avisé des Romains, 165.
STRACK, Introduction au Talmud et au Midraš, XIII.
STRACK-BILLERBECK, à propos de l'Esprit-Saint chez les Rabbins, 441, 444[7]; — sur le *Memra,* 453 ss.; — sur le nom divin, 457[6]; — sur Dieu-Père, 463[1].
Survivance des âmes dans le Jud., 345; — admise par toute l'antiq. sémitique mais attaquée par la philos. épicurienne, 353.
SULLAIOS-SYLLAIOS, ministre royal en Nabatène, 184 — ennemi d'Hérode; intrigue amoureuse avec Salomé sœur d'Hér. et veuve de Kostobar, 193; — intrigue à Rome contre Hérode, 194.
Symbole, objet physique nommé pour suggérer une idée; distinct de l'allégorie, 548.
Synagogue, La grande —, création imaginative du Jud., XVI, 295.

Synagogue, principe d'autorité dans le Jud. anc., 281 : — étymol. et caractère, 285; — origine, 286 s.; — analogue à la proseuque païenne, 287 s. — son rituel, 288 s.; — son personnel, 289 s.; — inviolabilité, 290; — disposition architecturale, 291; — la « grande — », 295.

Synagogue à Délos, 143[1].

Syncrétisme religieux prédominant dans l'ère hellénist., 341; — gréco-égyptien, 534; — matérialise Dieu, 535.

Syrie, nature du pays et caractère de la race comp. à ceux de l'Égypte, 483 s.; — unité topographique et diversité des populations, 484.

Tacite, utilise des écrits de Josèphe, x s.

Tafné, fille du Soleil; son culte en Ég. sous les Lagides, 537.

Tagma, « légion »; dans Josèphe parfois « cohorte », 218.

Talent, tribut de 400 talents payé par Aristobule II à Pompée pour obtenir son appui contre les Nabatéens, 138.

Talmud, origine, xiii s.; — palestinien, élaboré au début du v[e] s.; — babyl. à la fin du v[e] s., XIV; — valeur historiq., XVI ss.; — confond le temps d'Alexandre avec celui de Jean Hyrc., 35[1]; — fait erreur en plaçant sous Alex. Jannée la rupture du pouvoir avec les Pharis. que Josèphe attribue — avec la même anecdote! — à l'ép. de Jean Hyrcan, 107[1]; — sa narration des conseils de Jannée mourant à Alexandra, 134[4]; — récit erroné de la mort de Mariamme, 175[1]; — récit saugrenu sur la fondat. du temple de Léontopolis par Nehonia fils de Simon le Juste..., 492 s.

Tanna d'be Eliyahou Rabba, écrit rabbiniq. du x[e] s.; sentence sur l'Esprit-Saint, 444.

Tannaïtes, caractère et origine, xiii s.

Targum de Jonathan, sa méprise sur le Messie, souffrant, 386 s.

Targum I de Jérusalem, ou *Pseudo-Jonathan*, sur *Memra*, 456.

Taureau, symbole d'innocence et de force dans *Hénoch*, 114, 116.

Taxo, de la tribu de Lévi: le héros de l'*Assompt. Moïse*, 239 ss.

Temple, son caractère tutélaire dans la pensée d'Israël, 12; — caractère de la restaurat. d'Ézéchiel, 17; — pillé par Antiochus, 53; — profané par le culte hellénist., 54; — restauré par les Macch., 57; — pris mais respecté par Pompée, 139; — restauré par Hérode, 188 s.; — pillé par Sabinus, 205; — inaccessible aux Gentils, 221; — stèle hérod. interdisant l'accès, 222[1]; — splendeur de la restaur. hérod., 342; — cinq prérogatives manquaient au second —, 442 s.; — sa prospérité recouvrée d'ap. la Sibylle juive, 509.

Temple samaritain de Iahvé au Garizim en 411 av. J.-C., 488.

Temple juif à Éléphantine, 487 ss.; — à Léontopolis, ignoré des Juifs alexandrins, 492; — toléré, sinon favorisé par les Ptolémées pour détacher les Juifs de celui de Jérusalem, 520[1].

Temps = *zerwân* persan, chez les Mages, soi-disant principe universel, 396 s.

Tephilah, voir *Prière*.

Teraphim, trace de l'idolâtrie des nomades, 485.

Tertullien, sur un recensement attribué à Saturninus, 227.

Testament des XII Patriarches, caractère, langue (hébr.) et bibliographie, 122; — nombr. interpol. chrét., 122 ss., — elles expliquent l'esprit universaliste du liv., 124; — prééminence de Lévi, 125 s.; — mêmes esprit et date que *Jubilés*, ap. les victoires de Jean Hyrcan, 126; — le prétendu ps. messianique de Lévi (xviii) très interpolé de christian., 127 ss.; — messianisme terrestre sans Messie personnel, 129 s.; — esprit séparatiste et pharis. extrême qui caractérise les Esséniens, 130; — sur l'Esprit-Saint, 440; — admis par la Secte de la Nouv. Alliance, 332.

Tête des jours, personnage des *Parab. d'Hénoch*, 243 s., 247 ss., 455[1].

Tetragrammaton, nom divin; son usage dans la Bible, 457.

Thabor, victoire de Gabinius sur la sédition d'Alexandre fils aîné d'Aristobule, II, 141.

Thackeray, H. St.-J., appréciation de Josèphe, x, xiii; — sur la tendance apologisante des LXX, 528.

Thééthète, disciple de Socrate, enseigna l'arithmétique à Platon, 495.

Théocratie, alliance de race et de religion, avec unité de loi civile et religieuse et autorité unique du grand prêtre, 33.

Théocrite, devenu alexandrin, 495.

Théodoret, retrouve l'articulation oubliée du nom divin, 457.

Théodote, peut-être samaritain, auteur d'un poème épique sur Sichem., 517.

THÉOPOMPE, sur le dualisme de la doctrine de Zoroastre, 397; — sur la résurrection, 398; — sur le dieu qui transforme le monde, 404.

Thérapeutes, représent. l'idéal de Philon, 550; — pendant des Esséniens, 581 ss.; — pureté de leur religion, 582; — leur colonie près d'Alexandrie, 583; — poètes et musiciens, 583; — la secte admet les femmes, 583; — leur sobriété devient pour Philon l'occas. d'une diatribe contre les banquets, 584; — n'étaient pas des moines chrét., ni les *Katochoi* égypt., 585; — irréels; peut-être crées par Philon à l'instar des Essén. de Palestine, 586.

Thraces, mercenaires, au service d'Hérode, 177.

Tigres, symbole des Chaldéens dans *Hénoch*, 114.

TIMAGÈNE, d'Alexandrie, historien grec qui a parlé d'Hérode, 165.

TIMON d'Athènes, misanthrope sauvage, 583.

TITE-LIVE, s'est occupé d'Hérode, 165.

TITUS QUINTUS FLAMINIUS, général romain honoré d'un culte par les gens de Chalcis, en 196 av. J.-C., 178.

TOBIE, Liv. de —, réminiscence de la Loi et des fêtes des anc. jours, pendant la Captivité, 11.

TOBIE l'Ammonite, s'oppose à la restaur. de Néhémie, 28.

Tombes juives, systématiquement anépigraphes, 416 s.

Torah, son sens pour les Juifs, XV; — loi morale et principe de justice sociale en Israël, 4; — antérieure au prophétisme, 4 s., 7; — loi cérémonielle aux origines, ayant Moïse pour auteur, 8; — être divin d'ap. les rabbins, 401[2].

Tosephta, « addition », mais parallèle à *Michna*, XIV.

TOURAS, peuplade iranienne, 395.

TOUZARD, sur le Jud. église dans l'État, 33[4]; — études sur l'âme juive au temps des Perses, 34; — réserves sur le développement de l'idée d'immortalité dans le Jud., 349[3].

Tradition et Polémique dans le Rabbinisme, XVIII[2].

Traduction grecque de la Bible. V. *Septante*.

Tragédie antique exploitée par les pseudépigraphes juifs, 517 s.

Très-Haut, nom officiel de Dieu pour les Gentils, 288.

Tribun, ou Chiliarque, commandant de cohorte, 217.

TRYPHON, suscite à Démétrius II la compétition du jeune Antiochus VI, fils d'Alex. Balas, 95 s.; — guet-apens tendu à Jonathan, 97; — échec en Judée; assassinat de Jonathan, 98; — démêlés avec Antiochus VII, 100 s.

Unité religieuse, gage de stabilité politique, 45; — nationale d'Israël reconquise sous les Macchab., 91 ss.

Unité de Dieu, dans le Judaïsme, 341 ss.

Universalisme messianique, dans *Ps.-Salom.* (XVII), 155.

Usure juive, signalée en Égypte au Ier s., 520[2].

VALÈRE MAXIME, atteste l'intervention du prêteur Hispalus pour arrêter à Rome la propagande juive des ambassadeurs de Simon, 100[2].

Valeur guerrière de la race juive, à l'ép. asmon., 131.

VARRON, valeur des termes *mythique*, *physique*, *civil*, 553[1].

VARUS, gouverneur de Syrie, 204 s.; — rétablit l'ordre en Judée, 206.

Védisme, religion des Hindous ritualistes, 391.

Vengeance, entre dans la notion de félicité messianique dans les Apocalypses, 89 s.

Verbe, notion chrét. en opposition à celle du *Memra* dans le Jud. 456; — dirige l'homme intérieur d'ap. la doctrine de Philon, 562 ss.; — personne; auteur de la grâce, 563; — breuvage et nourriture symboliques de l'âme, 564.

Vertu, son origine div. dans l'âme humaine d'ap. Platon, 566.

Vêtements sacerdotaux, restitués par Vitellius à la garde du Temple, 235.

Victimes humaines sur la tombe du roi, en Chaldée, 536.

Vie future, dans le Judaïsme, 343 ss.

Vierge, mère du Messie, 365.

VIRGILE, n'a pas été influencé par la Sibylle juive dans son aspiration vers un âge d'or (IVe églogue), 510 s.

VISHTASPA, sa conversion dans le Zoroastrisme, 404.

Vision de Dieu, chez les Juifs, 359 s.

VITEAU, date *Ps.-Salom.*, VII après la prise de Jérus. par Pompée (trop bas), p. 150; — son texte de *Ps.-Sal.*, IX, sur la

résurrection, 162[1]; — sur la justice, dans *Ps.-Sal.*, 441.

VITELLIUS son interv. dans les affaires de Judée, 235; — déférent pour la religion juive, 236.

VOLUMNIUS procurat., intervient dans les affaires familiales d'Hérode, 226 s.

VUILLIAUD, sur la mystique juive, 431[1].

WEILL Jul., sur la limitation du Jud. rabbinique, 590[1].

WELLHAUSEN, se méprend sur le caractère d'Antigone-Mattathias, 147; — considère que les Sadducéens des *Ps.-Sal.* sont Alex. Jannée et ses partisans, 159; — méconnaît l'antiq. de la foi juive en la justice de Dieu, 344.

WELLMANN, Max, exagère la parenté entre Essén.-Pythagoric., 328.

WIDARNAG, officier perse de Syène-Éléphantine, détruit le temple juif, 487.

WILCKEN, sur la pratique juive de l'usure en Égypte, d'ap. un papyrus, 520[2]; — sur la valeur de ἐπί... dans une date des papyrus, 525[2].

WILLRICH, Hugo, monographie sur Hérode Ier, 164[2].

WINDISCH, étude sur le pseudo-Hystaspe, 511.

WUTZ, théorie sur la traduct. des LXX d'après un texte hébr. transcrit en lettres grecques, 526[1].

XANTHOS, attribution fabuleuse à Zoroastre d'une antiquité de 6.000 ans av. Xerxès, 393.

XÉNOPHANE de Colophon, réaction contre le polythéisme anthropomorphique, 38.

Yalqout, sur l'Esprit-Saint, 444[6]; — sur la Parole, 455[6].

Yeqara, « la Gloire » intermédiaire entre Dieu et l'homme dans le Jud., 430, 451.

YIMA, agent de l'humanité bienheureuse chez les Perses, 398.

Zand-ājāsīh, nom exact du *Bundahišn*, recueil iran. de traditions, 390[2].

Zèle, pour les purifications, note pharisaïq. essentielle, 158; — faux et hypocrite des Pharis., 160.

ZELLER, sur l'orig. pythagoricienne des Esséniens, 325 ss.; — sur le prétendu dualisme philos. des Essén., 326[1]; — que les LXX n'ont pas fait d'assimilation aux idées gr., 526; — sur la relation entre Essén. et Thérapeutes, 586[1].

Zélotes, origine, 213 ss.; — leur intolérance provoque les sévérités des procurateurs, 215; — nationalistes juifs exagérés, 272, 320.

Zerwân « temps » en persan, pseudo-principe universel d'ap. Eudème, 396 s.

ZEUS-OROMASDÈS, principe bon, dans la théolog. des Mages, 396 s.

ZEUS-HOSPITALIER, supplante Iahvé au temple du Garizim, 54; — OLYMPIEN au Temple de Jérus., 54.

ZEUS Tonnant, *Keraunios*, 54.

Zodiaques représentés dans les synagogues d'Aïn Douq (IIIe s.) et Beit Alpha (VIe s.), 413[6].

Zohar, son caractère ésotérique, 429.

ZOROASTRE et zoroastrisme, 388 ss.; — ignorance des Grecs au sujet de sa date, 393; — assimilé à Hermès Trismégiste, 393; — historicité et date, 394 s.; — n'a pas influencé le Judaïsme, 395; — poème de — et sa doctrine sur le Sommeil de l'âme, 161[2].

ZOROBABEL, restaurateur du Temple, 26; — dépositaire des promesses futures, 27.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS. — 1931.